TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, ZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XL. BAND.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

INHALT DES 10. BANDES DER DRITTEN REIHE

(DER GANZEN REIHE XL. BAND)

Bretz, Adolf, Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. — Heft 1

Heintze, Werner, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen. VI, 144 S. 1914. — Heft 2

Walther, Georg, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese. VIII, 123 S. 1914. — Heft 3

Schrörs, Heinrich, Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum. VI, 125 S. 1914. — Heft 4

STUDIEN UND TEXTE

ZU

ASTERIOS VON AMASEA

VON

DR. **ADOLF BRETZ**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

Texte und Untersuchungen etc. Herausg. von Harnack und Schmidt. 40, 1

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt (†), A. Harnack und C. Schmidt.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 u. ff.

Barth, Carola: Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) M. 4 —

Bidez, Joseph: La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore le Lecteur. IV, 96 S. (Bd. 32,2b) M. 4 —

Bill, A.: Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem". IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) M. 3.50

Bonwetsch, G. N.: Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben. Nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version. 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — **Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) M. 3.50

Dobschütz, E. v.: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch. Text hrsg. u. untersucht. VIII, 362 S. 1912. (Bd. 38,4) M. 13.50

Dombart, B.: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2a) M. 2 —

Ganschinietz, Rchd.: Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV, 28—42. 77 S. 1913. (Bd. 39, 2) M. 2.50

Gebhardt, O. v.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) M. 12 —

Haase, Felix: Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) M. 3 —

Harnack, A.: Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie. VI, 114 S. 1913. (Bd. 39, 3) M. 4 —

— Ist die Rede d. Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913. (Bd. 39, 1) M. 3 —

— Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen d. 3. Jahrhunderts [die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]. IV, 150 S. 1911. (Bd 37, 4) M. 5 —

Hautsch, Ernst: Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) M. 5.50

Heikel, I. A.: Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1.) 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) M. 3.50

Hellmann, S.: Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. IV, 62 S. — **Sickenberger, J.:** Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. 46 S. '09. (Bd. 34,1) M. 3.50

Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs" von C. Diobouniotis u. N. Beïs. — **Hippolyts** Daniel-Commentar in No. 573 der Handschriften des Meteoronklosters von C. Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch. IV, 60 S. 1911. (Bd. 38, 1) M. 2.50

Holl, K.: Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus u. Panarion). IV, 98 S. 1910. (Bd. 36, 2) M. 3 —

Jordan, H.: Armenische Irenaeusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht. IX, 222 S. 1913. (Bd. 36, 3) M. 10 —

Irenaeus' gegen die Häretiker. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Buch IV u. V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian. Herausgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910. (Bd. 35,2) M. 10 —

— des hl., Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.* In armenischer Version entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Ad. Harnack. VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31,1) M. 6 —

Ein Jüd.-Christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrh. [The odes of ..... Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. v. Adolf Harnack. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) M. 4.50; geb. M. 5.50

Koch, Hugo: Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- u. dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 S. 1910. (Bd. 35, 1) M. 5.50; geb. M. 6.50

Lietzmann, Hans: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. In Gemeinsch. mit den Mitgliedern d. kirchenhist. Seminars d. Univ. Jena bearbeitet. Mit einer deutschen Übersetz. d. syr. Lebensbeschreibung u. der Briefe v. Heinrich Hilgenfeld. VIII, 256 S. 1908. (Bd. 32,4) M. 9 —

Martin, Jos.: Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians. — — **Gressmann, H.:** Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos. Zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben. VIII, 165 S. 1913. (Bd. 39, 4) M. 5.50

Reichardt, Walther: Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) M. 3 —

Schalkhausser, G.: Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. V, 218 S. '07. (Bd. 31, 4) M. 7 —

Schermann, Th.: Der liturg. Papyrus von Der-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. VI, 45 S. 1910. (Bd. 36, 1b) M. 1.50

— Propheten- und Apostellegenden. Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte. VII, 368 S. '07. (Bd. 31,3) M. 11.50

— Griechische Zauberpapyri u. das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) M. 2 —

Schmidt, C.: Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. IV, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) M. 9 —

Fortsetzung s. 3. Umschlagseite.

STUDIEN UND TEXTE

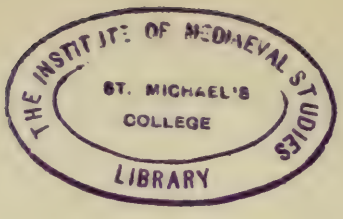
ZU

ASTERIOS VON AMASEA

VON

Dr. **ADOLF BRETZ**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1914



OCT 11 1937

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 10. BAND HEFT 1

40. BAND HEFT 1

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen sind hervorgegangen aus einer von der philos. Fakultät der Universität Straßburg im Februar 1910 genehmigten Dissertation. Nachdem ihre Drucklegung zunächst durch Hindernisse persönlicher Art verzögert worden war, entschloß ich mich, das Ergebnis der deutschen Athosexpedition abzuwarten, die ich gebeten hatte, mehrere Handschriften mit zwei bisher unveröffentlichten Predigten zu photographieren. Diese Photographien gingen mir im Frühjahr 1912 zu und konnten für eine genauere Charakteristik der asterianischen Predigt verwendet werden. Inzwischen waren die Dissertationen von Schmid und Bauer über Asterios von Amasea erschienen. Über ihr Verhältnis zu meinen Untersuchungen gibt die folgende Einleitung Aufschluß; im übrigen konnte ich mich darauf beschränken, in einigen Anmerkungen zu ihnen Stellung zu nehmen.

Für die liebenswürdige Unterstützung, die meine Arbeit bei meinen verehrten Lehrern Bruno Keil und Richard Reitzenstein und nicht weniger bei Herrn Prof. D. von Dobschütz jederzeit fand, sei auch an dieser Stelle verbindlichst gedankt.

Schloß Dittersbach bei Sagan, im November 1913.

Adolf Bretz.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil: Die Überlieferung.

1. Kapitel: Die Handschriften 5
2. Kapitel: Die Zeugnisse 16
3. Kapitel: Das Enkomion auf Basileus und andere offenkundige Fälschungen. Ergebnis und Fragestellung 26

Zweiter Teil: Über die Echtheit der nur von Photios für Asterios bezeugten Reden.

1. Kapitel: Geschichte der Echtheitsfrage. Methode der Kritik . . 32
2. Kapitel: Charakteristik der asterianischen Predigt nach ihrem Inhalt.
   - I. Die allgemeinen geschichtlichen Voraussetzungen 33
   - II. Kappadokische Einflüsse 34
   - III. Der geringe dogmatische Gehalt und das vorherrschende kultische Interesse 39
   - IV. Die Art der Exegese 43
   - V. Der ethische, speziell kynische Grundcharakter 46

   Exkurs über die Predigten *εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* und *κατὰ πλεονεξίας* 55
3. Kapitel: Beweis der Echtheit der Reden.
   - I. Die Lobrede auf Stephanus 71
   - II. Die Bußpredigt 75
   - III. Die Fastenpredigt 80
4. Kapitel: Die Stellung des Asterios zur paganen Rhetorik und einige charakteristische Eigentümlichkeiten seiner Sprache . 85

Dritter Teil: Texte.

I. *Ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ* 107

II. *Λόγος εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ προσεύξασθαι, ὁ εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης* 116

Register . . . . . 122—124

Einleitung.

In der hagiographischen, religions- und kunstgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte[1] fiel bisweilen ein Streiflicht auf einen Mann, dessen Name vorher nur in größeren kirchengeschichtlichen Darstellungen und Enzyklopädien kurz erwähnt zu werden pflegte: Asterios, Bischof von Amasea im Pontus. In neuester Zeit ist er nun Gegenstand einiger Dissertationen geworden, die fast gleichzeitig und unabhängig voneinander entstanden sind. Zuerst erschien die Arbeit von M. Schmid, Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften, Borna-Leipzig 1911. In ihrem ersten und letzten Abschnitt erweist sie sich als ein Versuch, das über Asterios bisher Bekannte zu sammeln und wissenschaftlich zu begründen[2]; in der Hauptsache aber ist sie eine sprachliche Untersuchung, als deren Ergebnis der Verfasser selbst im Vorwort die Beobachtung feststellt, daß der Stil des Asterios ganz unter dem Einfluß der sog. zweiten Sophistik steht, und daß sich Asterios mit dem Studium griechischer Klassiker beschäftigte. Dieses Urteil kann im einzelnen hier nicht nachgeprüft werden; nur darauf sei hingewiesen, daß es auf unsicherer Grundlage beruht. Nicht nur, weil der Verfasser darauf verzichtet, die Analyse der asterianischen Sprache auf einer Darlegung der Weltanschauung und der Bildungsprinzipien des Asterios zu basieren, sondern vor allem wegen der völligen Unsicherheit des Textes der Migneschen Sammlung, der aus den ersten Ausgaben nur abgedruckt ist und lediglich die Lesart einer, höchstens zweier Hdss. wiedergibt.

[1]) Vgl. A. Ehrhard, Röm. Quartalschrift XI, S. 74: H. Usener, Relig. Unters. I. 1 (das Weihnachtsfest) S. 252 f.; Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 333 ff.: J. Strzygowski, Orient und Rom S. 118 f.: E. von Dobschütz, Christusbilder S. 255 u. a.

[2]) Der darüber hinausgehende Anspruch des Verf. ist unbegründet, wie ich in der Besprechung der gleich zu nennenden Bauerschen Dissertation in der Berl. philol. Wochenschr. 1913 Sp. 900 ff. erwiesen zu haben glaube.

BQ

Der Blick auf die Überlieferung dieser Reden zeigt aber noch einen anderen Mangel der Dissertation. Es werden ihr alle bei Migne Patr. Gr. 40, 155—478 unter dem Namen des Asterios vereinigten Predigten zugrunde gelegt, wiewohl für einen großen Teil die Hdss. andere Namen nennen. Zu dieser Tatsache hat der Verfasser nur bei zwei Predigten Stellung genommen, bei einer hat er sie völlig übersehen, bei anderen sie ohne sorgfältige Prüfung beiseite geschoben[1]. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind daher nur mit Vorsicht zu benützen[2].

Den gleichen Ausgangspunkt wie die Dissertation von Schmid hat auch die von M. Bauer, Asterios, Bischof von Amasea. Sein Leben und seine Werke, Würzburg 1911[3]. Doch wird hier die chronologische Frage ungleich sorgfältiger, ja soweit es auf Grund der Schriften des Asterios, den einzigen uns dafür zur Verfügung stehenden Quellen, möglich ist, erschöpfend behandelt. Freilich führen auch die scharfsinnigen Vermutungen von Bauer nicht wesentlich über das hinaus, was etwa seit Tillemont über die Lebenszeit des Amasener Bischofs feststeht. Manches Neue bringt dagegen der 2. Teil, der sich mit den Schriften des Asterios beschäftigt. Bauer gibt darin einen Überblick über das Fortleben des Asterios bis auf die Zeit der ersten Ausgaben und registriert dann seinen literarischen Nachlaß mit Berücksichtigung der Hdss., Ausgaben und Übersetzungen. Doch ist dieses Verzeichnis nur für die ersten fünf Reden vollständig. Auf die Frage der abweichenden Überlieferung der eben erwähnten Predigten wird auch hier nur kurz eingegangen; mit der üblichen Berufung auf Photios wird die Echtheitsfrage für alle Reden bejaht und nur für die Psalmenhomilien einer besonderen Untersuchung vorbehalten[4].

[1]) Als Grund für die Zuweisung der sieben Psalmenhomilien erwähnt er nur die vom ersten Herausgeber behauptete, von anderen geleugnete Stilverwandtschaft; dann fährt er fort: „Auch unsere nachfolgenden Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß zwischen den allgemein anerkannten Homilien des Asterios und denen über die Psalmen Stilunterschiede bestehen, aber diese sprachlichen Abweichungen sind nicht so schwerwiegend, daß sie die Echtheit der Psalmenhomilien in Zweifel stellen könnten."

[2]) Auf Schmid stützt sich jetzt O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur III (1912), S. 228—230.

[3]) Beide sind angezeigt von Weyman in der Byz. Ztschr. XX S. 569 u. XXI S. 294.

[4]) Von einer Rede (auf Ps. 4 bei MPG 55, 539 ff.), die von Schmid ganz übersehen wurde, kennt Bauer den Text nicht, bei einer anderen

Somit kann als gemeinsamer Grundfehler beider Dissertationen bezeichnet werden, daß sie an einer Frage vorübergingen, die vor jeder anderen zu stellen und zu lösen war. Mit ihr — man kann sie die philologische Grundfrage nennen — beschäftigen sich die folgenden Untersuchungen, die bei dem Erscheinen der vorgenannten bereits abgeschlossen waren.

Asterios, der Amasener Bischof, ist nicht der einzige, nicht einmal der bedeutendste Träger dieses Namens. Aber von den 26 Autoren, die Fabricius-Harles, Biblioth. Gr. IX p. 513 ff. mit dem Namen Asterios aufzählt, hatte er allein das Glück, daß sein literarischer Nachlaß nicht ganz dem Untergang verfiel. Die Kirche hat ihm den Schutz gewährt, den sie den Schriften seines älteren, ungleich bedeutenderen Zeitgenossen, des Arianers Asterios versagte.

Schon die Mitwelt scheint von dem Leben und Wirken des Asterios von Amasea keine Notiz genommen zu haben. Was darüber feststeht, mußte aus den wenigen Andeutungen zeitgeschichtlicher Ereignisse erschlossen werden, die sich in seinen Predigten finden. So wird einmal auf den Abfall Julians (or. III M 40, 208 AB), ein anderes Mal auf das Glück und Ende mehrerer hohen Würdenträger, besonders der Konsuln Rufinus († 395) und Eutropius († 399) angespielt (or. IV M 40, 220 D). So erhalten wir das Jahr 400 als einziges festes Datum für das Leben des Mannes. Sonst überliefert uns Photios aus einer verlorenen Rede noch die Notiz, daß Asterios einen Skythen zum Lehrer gehabt habe (cod. 271), und aus anderen uns unbekannten Predigten ein Selbstzeugnis des Asterios, wonach er ein hohes Alter erreicht habe (vgl. Quaest. Amphil. 312 bei M 40, 477 B). Damit erschöpft sich unsere Kenntnis von dem Leben des Mannes[1].

(or. XV) nur den Anfang ihres lateinischen Textes (S. 72). Trotzdem führt er letztere auf Grund des Zeugnisses eines jungen Athous (s. unten S. 27) unter den zweifellos echten Predigten auf. — Von theologischer Seite wird anderes vermißt: „Auf den kulthist. und theol. Inhalt ist Verf. nicht eingegangen. Eine homiletische Würdigung ist ebenfalls nicht versucht. Gelegentliche Werturteile, die sich nach diesen Richtungen hin bewegen, sind meist ohne besondere Begründung niedergeschrieben und erwecken in ihrer allgemeinen Fassung den Eindruck des Willkürlichen." P. Joh. Chrysost. Schulte in Theolog. Revue Nr. 15 (1912), S. 452.

[1]) Auch dieses Wenige wird von neueren Forschern manchmal übersehen. Radermacher: „St. Phokas", Archiv f. Relig. VII (1904) p. 447

Unsicher ist auch der Bestand der Sammlung von Predigten, die unter dem Namen des Asterios bei Migne (a. a. O.) abgedruckt sind[1]. Diese Zusammenstellung steht nämlich bei einer ganzen Reihe von Predigten im Widerspruch mit dem Zeugnis ihrer Handschriften, die sie unter Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos oder Proklos überliefern. Nur die Autorität des Photios, der in den Exzerpten einiger dieser Predigten Asterios von Amasea als Verfasser nennt, und ebenso die — doch sehr zweifelhafte — Glaubwürdigkeit der Katenen, welche Zitate aus jenen Homilien mit dem Lemma Asterios enthalten, bestimmte die Herausgeber, sie dem Amasener Bischof zuzuweisen. Ein vollgültiger Beweis für ihre Echtheit ist aber bis heute noch nicht erbracht.

Sollen also diese Predigten als Quelle für die wissenschaftliche Forschung unserer Tage ihren vollen Wert erhalten, so muß vor allem ihre Autorschaft und die Zeit ihrer Entstehung mit allen Mitteln der Kritik außer Zweifel gestellt werden[2]. Eine darauf abzielende Untersuchung wird sich nicht damit begnügen dürfen, die Zeugnisse der direkten und indirekten Überlieferung nebeneinander zu stellen und etwa den ältesten den Vorzug zu geben. Die Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit wird vielmehr ihre geringe Zuverlässigkeit erweisen und eigentlich erst die Fragestellung ermöglichen; die Entscheidung aber wird weniger durch äußere als durch jene inneren Kriterien gefunden werden können, die aus einer gründlichen Analyse der echten und zweifelhaften asterianischen Reden nach Inhalt und Form gewonnen werden. Durch diese Erwägungen ist Ziel und Anlage der vorliegenden Arbeit bestimmt.

meint, die — zweifellos echte — Rede des Asterios auf Phokas gehöre dem 6. Jahrhundert an; die Angabe übernimmt unbesehen O. Kern: „Der Robbengott Phokas", Archiv f. Rel. X (1907), p. 82. Mit der Annahme des 5. Jhrh. kommt Jaisle: „Die beiden Dioskuren", Tüb. 1907, der Wahrheit näher.

[1]) Dazu gehört die Psalmenhomilie t. 55, p. 539—544. Über frühere Ausgaben vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae I[2], p. 624.

[2]) Diese Forderung erhob bereits vor einer Reihe von Jahren mein verehrter Lehrer Prof. Dr. Keil bei Strzygowski, Orient und Rom p. 718, als er bei Gelegenheit einer Übersetzung und Erklärung der Euphemiarede auf mancherlei Irrtümer in der bisherigen Interpretation derselben stieß: „Diese Frage kann nur gelöst werden, wenn überhaupt einmal in dem Nachlaß des Asterios das Echte und Unechte geschieden ist und ein wirklich kritischer Text vorhanden ist. Der Schriftsteller fordert, aber lohnt auch philologische Arbeit."

Erster Teil.

Die Überlieferung.

1. Kapitel: **Die Handschriften.**

An Vorarbeiten für diese Untersuchung ist so gut wie nichts vorhanden. Nicht einmal das handschriftliche Material war bisher soweit bekannt, um für die Gestaltung des Textes der Homilien und für die Feststellung des Verfassernamens als Unterlage zu dienen. Die Notizen über die Handschriften in der ersten von Franz Combefis veranstalteten Gesamtausgabe des Asterios, die bis heute auch die einzige geblieben ist — denn der Mignesche Text ist nur ein Neudruck des Combefisschen —, können auch mit den von Fabricius-Harles (Bibl. Gr. t. IX p. 513) gegebenen Ergänzungen auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Darum mußte unsere erste Aufgabe eine möglichst umfassende Zusammenstellung aller nachweisbaren Handschriften und ihrer Zeugnisse sein. Das Ergebnis der dahingehenden Bemühungen lege ich in folgender Übersicht vor, indem ich die Mignesche Reihenfolge der Reden beibehalte und — dem Charakter der Überlieferung gemäß — unter dem Titel jeder einzelnen Rede die zugehörigen Handschriften anführe[1]. Nur die ersten fünf haben eine gemeinsame Überlieferung:

---

[1]) Als Führer durch die gedruckte Literatur der Kataloge diente mir V. Gardthausen: Sammlungen und Kataloge griechischer Handschriften, Byz. Archiv III (1903). Zur genaueren Orientierung über meine Hilfsmittel kann ich hier kurz auf diese Zusammenstellung verweisen und beschränke mich im folgenden auf die Anführung derjenigen Kataloge, die neueren Datums sind. Den Nachweis einiger Hdss. in Bibliotheken, die noch keinen gedruckten Katalog haben, verdanke ich persönlichen Mitteilungen der Herren Prof. von Dobschütz, Prof. Ehrhard und Liz. H. von Soden. Über den Inhalt der neugefundenen Asterioshdss. in den Meteoraklöstern, die der Katalog von Bees nach Dräsekes Auszug (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XXIX, S. 550 f.) verzeichnet, konnte ich eine genauere Auskunft noch nicht erhalten.

I. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον.*

II. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας.*

III. *Τοῦ αὐτοῦ κατὰ πλεονεξίας.*

IV. *Τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν.*

V. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου εἰς τό· Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.* Dazu die Hdss.:

1. Berolinensis Phillip. 21, chart. s. XVI (vielleicht das Apographon des Sirmond[1]).

2. Vaticanus Gr. 388, olim Sirletanus 301, chart. s. XVI fol. 109. Die Vorlage beider ist wohl

3. Laurentianus plut. VII cod. 1, membr. s. XI p. 447 bis 471[2].

VI. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας λόγος εἰς τὸν προφήτην Δανιὴλ καὶ εἰς τὴν Σωσάνναν.* Dazu die Hdss.:

1. Oxoniensis-Baroccianus 192 bombyc. s. XIV fol. 162 bis 169 (m)[3].

2. Parisinus gr. 1199 membr. s. XI fol. 34^{v}—43^{v}.

3. Parisinus gr. 1458 membr. s. XI fol. 185^{v}—192. Daraus:

---

[1]) Vgl. M. 40, 197, Anm. 22.

[2]) Diese Vermutung bestätigt jetzt Bauer S. 42. „Die Vergleichung der Codices ergab, daß Vaticanus und Berolinensis auf den Cod. Laurentianus zurückgehen, beide unabhängig voneinander.“ Nach seinen sorgfältigen Forschungen wurde jener durch Kardinal Sirleto, dieser auf Betreiben Jac. Sirmonds im XVI. Jahrhundert aus dem Laurentianus abgeschrieben; der zweite Teil der zuletzt genannten Abschrift ging verloren und wurde im XVII. oder XVIII. Jahrh. aus einem gedruckten Texte ergänzt. Die Provenienz des Laurentianus konnte Bauer nicht sicher feststellen. Vermutlich waren die Asteriosreden in den Werken Gregors von Nyssa enthalten, welche Janos Laskaris in einem apulischen Kloster gefunden und mit nach Florenz genommen hat. Andere Hdss. als die genannten gab es nicht; was über solche gelegentlich berichtet wird, erweist sich als Irrtum. — Aus einem gedruckten Exemplar stammt wohl auch der Text der or. III im Hierosolymitanus bibl. Patr. *ἐκ τῆς Λαύρας τοῦ Σάββα* 455, s. XVIII, fol. 281 = *μαθηματάριον Ἰωάννου τοῦ ἐκ Ῥαιδεστοῦ*: vgl. Joh. Patusae encyclop. philol. vol. II p. 307.

[3]) Mit (m) sind diejenigen hagiographischen Handschriften versehen, die sich als sog. Martyrologien oder Menologien darstellen.

4. Vaticanus-Barberinus 361, fol. 2[1] und

5. Vaticanus-Barberinus 437, fol. 105[2].

VII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν.*

1. Parisinus Coisl. 107, olim Seguierianus, membr. s. XI, fol. 134[v]–138[v].

2. Romanus Angelicanus 125, olim Sfortianus 11, membr. s. XI. Daraus

3. Vatic.-Barb. 361, fol. 30 und

4. Vatic.-Barb. 437, fol. 110[3].

Nr. 2 ist Vorlage des Sirmond. die neben dem Seguierianus (Nr. 1) Combefis für seine Ausgabe benützte; vgl. M. 40, S. 249, Anm. 37. Ebenso stammt daraus der Text der Holsteniushandschriften.

VIII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους κορυφαίους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον.*

1. Atheniensis bibl. nat. 263, membr., a. 991.

2. Paris.-Coisl. 107, membr. s. XI, fol. 170[v]–180[v]. Vorlage des Combefis.

3. Romanus-Vallicellanus 100 (B 34) s. XII ff., fol. 115[b] *ἐκ τοῦ ἁγίου Ἀστερίου* excerpta; inc. *οὐ μὴν ἐπειδὴ λίαν* = M. 40, p. 264 B.

IX. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν.*

Diese Rede ist in einer ungewöhnlich großen Zahl von Hdss. in jener verkürzten Rezension überliefert, in der sie Symeon Metaphrastes in sein Septembermenolog aufgenommen hat[4]. Den von ihm weggelassenen Eingang haben uns nur 2 Hdss. bewahrt:

---

[1]) Dazu bemerkt H. v. Soden: „eine Hds. des Lukas Holstenius, in der er Homilien des Asterios im Originaltext mit einer von ihm selbst gefertigten lat. Übersetzung zusammengestellt hat. Über die Vorlage zu seinem griechischen Text fehlen Angaben; doch vgl. Cod. 437, der vielleicht die Cladde ist." — L. Holsten, der bekannte Bibliothekar der Vatikana, plante eine große Ausgabe der Kirchenväter. In einem Brief an Tengnagel (ed. Boissonade p. 209) gibt er ein Verzeichnis von 80 für diese Ausgabe bestimmten Predigten, darunter von Asterios eben die vier, die er im Barb. 437 zusammengestellt hat (Nr. VII., X., IX. und VI.). Im Barb. 361 fügte er diesen noch die Euphemiarede bei (Nr. XI.).

[2]) Dazu am Rande: Ex Msto Regio CXLII., d. i. der jetzige Paris. gr. 1458.

[3]) Dazu am Rande: Ex Msto R. P. Sirmondi.

[4]) Vgl. A. Ehrhard, Festschrift zum 1000jährigen Bestehen des deutschen Campo Santo in Rom. S. 49 und Röm. Quartalschrift XI. S. 74.

1. Marcianus 360, membr. s. XI (m); inc. *καλὴ καὶ συμφέρουσα.*

2. Parisinus gr. 1177, membr. s. XI, fol. 86—88 (m); inc. *καλὴ καὶ συμφέρουσα.* Doch bricht der Text ab bei den Worten *μόνον ὑμεῖς ἐπὶ τῆς πενιχρᾶς ταύτης κατα . .* = M. 40. p. 308 A. Wahrscheinlich ist dieser Codex die Vorlage Combefis'[1]. In allen übrigen Hdss. beginnt die Rede mit den Worten *Ἱερὸς μὲν καὶ θεσπέσιος* = M. 40. p. 304 A. Wir gruppieren sie nach der Fassung der Überschriften:

a) *Ἀ. ἐ. Ἀ. εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Φωκᾶν*

1. Ambrosianus 374 membr. s. X—XI, fol. 130—134 (m).
2. Ambrosianus 840 membr. s. XIII, fol. 154^{v}—185^{v} (m).
3. Constantinopolitanus Maurogord. bibl. 28, bombyc. s. XII bis XIII, fol. 167^{v}.
4. Cod. bibl. Thomae Gale Britannicus Nr. 44.
5. Hierosolymitanus bibl. Patriarchae 11, membr. s. X—XI, fol. 142^{v}—160 (m).
6. Cod. bibl. comitis de Leicester Britann. 91, chart. s. XVI, fol. 416—417^{v} (m).
7. Mosquensis 356, membr. s. X, fol. 121—141 (m).
8. Mosquensis 357, membr. s. XI, fol. 162 (m).
9. Mosquensis 360, membr. s. XVI, fol. 183 (m).
10. Oxoniensis-Barocc. 230, membr. s. XI, fol. 174^{v} bis 180 (m).
11. Parisinus 1492, membr. s. XI, fol. 134^{v}—138 (m).
12. Parisinus 1521, membr. s. XII—XIII, fol. 202—206 (m).
13. Parisinus 1558, chart. s. XV, fol. 123—126^{v} (m).
14. Thessalonicensis gymnas. Gr. 28, membr. s. XII, Nr. 20 (m).
15. Thessalonicensis gymnas. Gr. 36, membr. s. XIV, fol. 61^{v}.
16. Taurinus 86, s. XI, fol. 99^{v}—114.
17. Vaticanus Gr. 794, s. XI, fol. 183^{v}—187^{v} (m).
18. Vaticanus Gr. 796, s. XII, fol. 224—230^{v} (m).
19. Vaticanus Gr. 1643, s. XII—XIII, fol. 118^{v}—121^{v} (m).
20. Vaticanus Gr. 2044, s. XI, fol. 169—173 (m).
21. Vaticanus — Barb. 361 (Holstenianus), fol. 125.
22. Vaticanus — Barb. 437 (Holstenianus), fol. 129.
23. Vaticanus-Palatinus 1, membr. s. X—XI, fol. 175—179^{v} (m).

[1]) Vgl. auch Bauer S. 63.

b) Ἀ. ἐ. Λ. *εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μάρτυρα τοῦ Χρ. Φωκᾶν.*

24. Laurentianus plut. XI, cod. 20, membr. s. XI, p. 143 bis 147.

25. Oxoniensis-Cromwell. 26, membr. s. XI, p. 368—377 (m).

26. Parisinus 1515, membr. s. XI, fol. 126—130 (m).

27. Parisinus 1523, membr. s. XI, fol. 156—160^{v} (m).

28. Patmensis 217, membr. s. XII (m).

29. Vaticanus-Ottobonianus 219, chart. s. XVII, fol. 99 bis 103^{v}.

c) Ἀ. ἐ. Λ. *ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν.*

30. Messanensis 25, membr. s. XII, fol. 140^{v}—144^{v} Ἀνασίου pro Ἀστερίου (m).

31. Messanensis 31, membr. s. XII, fol. 137^{v}—140^{v} (m).

32. Messanensis 41, membr. s. XII, fol. 158^{v}—162 (m).

33. Messanensis 54, membr. s. XII—XIII, fol. 183—188 (m).

34. Vaticanus gr. 2047, membr. s. XI, fol. 100^{v}—103 (m).

35. Vaticanus = Ottobonianus 421, membr. s. XI—XII, fol. 191—196 (m).

d) Ἀ. ἐ. Λ. *ἐγκ. εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον ἱερομάρτυρα τ. Χρ. Φωκᾶν.*

36. Oxoniensis-Laudianus 70, membr. s. XI, fol. 94—97^{v}.

37. Parisinus 1526, s. XIV, fol. 191^{v}—197 (m).

38. Romanus = Chisianus sign. R—VII—48, membr. s. XI, fol. 141.

39. Thessalonicensis gymn. gr. 26, membr. s. XI, fol. 137 (m).

40. Vindobonensis hist. 39, chart. fol. 123^{v}—126^{v} (m).

e) Mit anderen Titeln, z. T. anonym:

41. Constantinopolitanus-Maurogord. bibl. 143, chart. s. XV, fol. 63.

42. Cod. Brit. bibl. com. de Leicester 89 II, s. XII, fol. 130^{v} bis 134.

43. Parisinus 1489, membr. s. XI, fol. 161—165^{v} (m).

44. Parisinus 1479, membr. s. XI, fol. 154 (m); incip. . . . *λοξενίας ἐκέρδανε τοῦ* = M. 40, 305 A.

45. Parisinus 1555, chart. s. XIV, fol. 102 (m).

46. Parisinus suppl. 240 membr. s. XI, fol. 1—3 (m): inc. . . *γμα καὶ περὶ τὴν.*

47. Scorialensis 310 = Y—II—5. membr. s. XII. fol. 129 bis 133 (m).

48. Scorialensis 313 = Y—II—8. membr. s. XII. fol. 113 bis 117 (m).

49. Scorialensis 314 = Y—II—9. membr. s. XII. fol. 133 bis 137 (m).

50. Vaticanus 795, membr. s. XI. fol. 154^{v}—158^{v} (m).

X. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας.*

1. Parisinus 771, s. XIV, fol. 273^{v}—280.

2. Vaticanus-Ottobonianus 12, olim Columnensis, membr. s. XI, fol. 88—97. Vorlage des Combefis: vgl. M. 40, 313, Anm. 49.

3. Vindobonensis hist. 115, chart. fol. 172^{a}—196^{b}.

XI. *Ἀ. ἐ. Ἀ. εἰς μαρτύριον τῆς πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας ἔκφρασις.*

1. Atheniensis bibl. nat. 352, chart. s. XVI.

2. Athous 3586 = bibl. *μονῆς Διονυσίου* cod. 52 membr. s. XIII, Nr. 8 (m).

3. Athous 4548 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* cod. 428 membr. s. XI, fol. 70^{v} (m).

4. Berolinensis 277, membr. s. XII, fol. 41.

5. Cod. Britannicus bibl. comit. de Leicester 91. chart. s. XVI, fol. 413^{v}—414^{v} (m).

6. Marcianus 360, membr. s. XI (m).

7. Parisinus 950, chart. s. XV, p. 148—152 (§ 1 der Rede fehlt).

8. Parisinus 1177, membr. s. XI, fol. 41—42^{v} (m).

9. Parisinus 1528, membr. s. XII, fol. 86^{v}—88 (m).

10. Scorialensis 262, chart. s. XIII (Sammlung rhet. Meisterwerke), fol. 200^{v}. — Dazu kommt die wertvolle Nebenüberlieferung in den Konzilsakten über den Bilderstreit bei Mansi (Concil. coll. XIII, p. 16^{b}) und im Parisinus gr. 1115 s. XIII, fol. 264[1].

XII. *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Als Autor wird in den Handschriften teils Gregor von Nyssa, teils Proklos von Konstantinopel, nie aber Asterios genannt.

---

[1]) Vgl. Th. Schermann, Geschichte der Dogmat. Florilegien. T. U. Bd. 28, 1 S. 75; ferner Br. Keil bei Strzygowski, Orient und Rom. p. 118ff.

1. Messanensis 5, membr. s. XII, fol. 149^{v}—155^{v} *τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα* (m) (Anal. Boll. XXIII).

2. Vaticanus-Barberinus 555 = V 51, olim 59 (nach der älteren Numerierung), membr. s. XIII, fol. 92—95 (m). Titel wie vorher. Inc. *Ὡς ἱερεὺς* (sic) *ἀληθῶς καὶ καλῶς* (sic) . . (Anal. Boll. XIX).

3. Vaticanus-Barberinus 497, s. XV—XVI, fol. 205 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*) *ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Inc. *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς* (Soden).

4. Vaticanus-Pianus 21 = Vat.-Alexandrinus 21, membr. s. X—XI, fol. 15—20^{v} *τοῦ ἁγίου [Πρόκλου ἀρχιεπ. Κωνστ.] ἐγκ. εἰς τ. ἁγ. πρ. Στ.* Inc. *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς καὶ καλῶς* (sic), expl. *εἰ δὲ πρὸς τὴν* (sic) *τοῦ λέγοντος δύναμιν . . .* (Boll.). Dazu notiert der Herausgeber des Katalogs: Quae in lemmate unculis inclusimus, manus recentior exaravit in rasura. Die ursprüngliche Lesart läßt sich mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Wir haben offenbar nur die Wahl zwischen Asterios und Gregor von Nyssa. An ersteren zu denken verbietet das vor der Rasur erhaltene *τοῦ ἁγίου*, denn nur derjenige Grad der Heiligkeit kommt ihm zu, der in *μακάριος* ausgedrückt ist[1]. Also folgte auf das *τοῦ ἁγίου* ursprünglich wie im Messanensis 5 *Γρηγορίου ἐπ. Ν.* Dann bleibt als einziger Zeuge für Proklos der junge Barberinus 497 übrig. Die anderen Handschriften, die dem ersten Herausgeber Vincentius Riccardi vorlagen und ihn veranlaßten, das Enkomion trotz ernster Bedenken dem Proklos zuzuweisen, sind für uns verschollen[2].

---

[1]) Vgl. van Buck. Act. Sanct. Octobr. XIII, p. 330. Neben *τοῦ μακαρίου* findet sich aber auch die Formel *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀ.* in der Überlieferung. Sie ist also nicht, wie Buck meint, vom Herausgeber Combefis erfunden.

[2]) Vgl. S. Patris Procli archiepiscopi Constant. Analecta a Vincentio Riccardo edita, Romae 1630/e domo S. Andreae de Urbe p. 486ff. und den Kommentar p. 496: Hanc orationem descripsi ex vetustissimo manuscripto Cryptaeferrat. A. K. et contuli cum alio pergameno vetustissimo meae bibliothecae et est etiam in Scoriaci bibliotheca, ut ex indiculo a vere amico mihi misso accepi. Quam ut verum fatear, nisi codices essent plus quam octingenti annorum, vix Proclo ascriberem, cum nulla fere antithesis Proclo satis familiaris, nulla paronomasia, non pressae sententiae nec sacrae Scripturae flosculis inspersae in ea reperiantur. Der zuerst genannte Cryptaeferratensis A. K. ist (nach Battifol: Le Vaticane de Paul III. à Paul V. p. 114) identisch mit dem Vaticanus 1553; dieser aber enthält

XIII. *Προτρεπτικὸς περὶ μετανοίας.* Die Handschriften kennen nur Gregor von Nyssa als Verfasser:

1. Anglicanus 294 (vgl. [Bernard] Catal. bibl. Angliae etc. I, 1697 p. 44) Greg. Nyss. de poenitentia.

2. Leidensis inter codices inde ab anno 1741 comparatos Nr. 8, cod. XXIII, chart. s. XVI. Gr. Nyss. *πρ. π. μετ.*

3. Marcianus 68, membr. s. XII, Nr. 5. Greg. Nyss. adhortatio ad poenit., Nr. 6: Greg. Nyss. eadem quae supra. Offenbar Sirmonds Vorlage für

4. Parisinus suppl 399, chart. s. XVI, der ebenfalls die gleiche Rede zweimal enthält, aber unter verschiedenem Titel: fol. 81—87 ⟨Greg. Nyss.⟩ adversus eos qui alios iudicant et conversione indigent, fol. 206—213 in mulierem peccatricem.

5. Monacensis 47, chart. s. XVI, fol. 148—155 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Γρηγ. τ. Ν.*) *προτ. π. μετ.*

6. Vindobonensis theol. 239 (Nessel) chart. antiquus fol. 118 bis 129^{v} eiusdem (scil. Greg. N.) *προτρ. π. μετ.* sive oratio adhortatoria de poen. „Ex hoc Caesareo edidit Gretser" (Nessel).

XIV. *Λόγος εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν νηστειῶν.* Auch diese Predigt bezeugen die Handschriften übereinstimmend für Gregor von Nyssa:

1. Ambrosianus 66 (A. 173 sup.), membr. s. XI, fol. 219—237. Greg. N. in transgressionem ss. ieiuniorum.

2. Atheniensis bibl. nat. 457, chart. s. XVI *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγ. Νυσσ. εἰς τὴν παρείσβασιν ἢ ὡς εἰς ἔλευσιν τῶν ἁγίων νηστειῶν.*

3. Athous 2751 = *Μονῆς Λοξειαρίου* 77 (Lampros), chart. s. XV, Nr. 13 *λόγος ἀνεπίγραφος.* Inc. *Σύνθετον ζῶον.*

4. Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26 (Lampros), membr. s. XI, Nr. 22 *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

5. Athous 5593 = bibl. *μονῆς Παντελεήμονος* 87 (Lampros), membr. s. XI, fol. 36^{v} *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

6. Athous 5708 = bibl. *μονῆς Παντελεήμονος* 201 (Lampros), chart. s. XIX (a. 1811) *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

---

kein Enkomion auf Stephanus, wie Franchi de Cavallieri auf Grund einer genauen Durchmusterung an Ort und Stelle feststellt. Der Scoriacus ist offenbar der Scorialensis Φ—III—20 (membr. s. IX) mit Väterhomilien auf Steph. von Joh. Chrysostomos, Proklos u. Gregor von Nyssa. Doch ist nach den Angaben der Bollandisten (Anal. Boll. XXVIII, S. 362 ff.) keine mit unserer Rede identisch.

7. Burneianus-Britannicus 52 (Forshall), membr. s. XIII XIV S. Greg. N. *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

8. Constantinopolitanus Maurogord. bibl. 87 (Papadopulos-Kerameus, Parartema XVI), chart. s. XVI, fol. 301 *Γρηγ. Ν. λόγος εἰς τ. παρ. τ. ν.*

9. Laurentianus plut. VII, cod. 26, membr. s. XI, Nr. XIV, p. 139—147 *Γρ. ἐπισκόπου Νύσσης εἰς τὴν εἴσκασιν* (sic) *τ. ἁγ. ν.* Der Schluß weicht von dem Migneschen Texte etwas ab.

10. Matritensis bibl. palatii Regii 4, s. XVI, fol. 318.

11. Parisinus gr. 773, olim Med.-Reg. 1828, chart. s. XV, fol. 83—91 Greg. N. hom. in ingressum ieiun.

12. Parisinus gr. 1199, membr. s. XI, fol. 162—188. Vgl. oben VI 2.

13. Patmensis 186, membr. s. XI ex. Nr. 11.

14. Sinaiticus 330, bombyc. et membr. s. XIV. Gr. Nyss. *εἰς τὴν βάσιν* (sic) *τ. ν.*

15. Taurinensis 71, bombyc. s. XIV, fol. 310—312.

16. Vaticanus-Alexandrinus 21 = Pianus 21, membr. s. X, fol. 134; vgl. oben XII, 4.

17. Vindobonensis theol. 239 (Nessel), chart. antiquus, fol. 93ᵛ—95 eiusdem (scil. Greg. N.) *εἰς τὴν ἀρχὴν τ. ν.* „in fine mutila aliquot foliis“: fol. 96—107ᵛ „eiusdem orationis S. Gr. N. in princ. ieiun. sive in ingressum ieiun. quadragesimalis exemplar aliud integrum e duobus diversis codicibus. Ex hoc Caesareo edidit Gretser“ (Nessel): vgl. oben XIII, 6.

XV—XXI. Die 7 bei Migne 40, p. 390—477 abgedruckten Psalmenhomilien sind in Sammlungen von Predigten des Iohannes Chrysostomos überliefert. Zuerst gab sie Cotelier[1] aus einem cod. Regius 2402 unter folgenden Titeln heraus:

a) *εἰς τὸν ε′ ψαλμὸν λόγος α′. Τὰ ῥήματά μου ἐνώτισαι, Κύριε, σύνες τῆς κραυγῆς μου καὶ τὰ ἑξῆς.* Inc. *Οἱ τὸ μακάριον τέλος* (or. XV).

b) *εἰς τὸν αὐτὸν ε′ ψαλμὸν λόγος β′.* Incip. *Οὐχ οὕτως ἑωσφόρος* (or. XVI).

c) *εἰς τὸν αὐτὸν ε′ ψαλμὸν ἄλλως λόγος γ′.* Incip. *Ὥσπερ οἱ παρ᾽ ἡμῖν λαμπρότεροι* (or. XVII).

d) *εἰς τὸν αὐτὸν ε′ ψαλμὸν ἄλλως λόγος δ′.* Incip. *Τὰ ῥήματά μου ἐνώτισαι Κύριε. Ποῖα . .* (or. XVIII).

---

[1]) Monumenta ecclesiae Graecae. Paris 1681.

e) *εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ ε' ψαλμοῦ λόγος ε', ἐν ᾧ καὶ εἰς τὸν Ἰωσήφ. Ἐλέχθη τῇ μεγάλῃ δευτέρᾳ.* Inc. *Εὐφραινέσθω καὶ νῦν* (or. XIX).

f) *εἰς τὸν ς' ψαλμὸν ὁμιλία.* Inc. *Στρατιώτου πλημμελήσαντος* (or. XX).

g) *εἰς τὸν ζ' ψαλμὸν. Κύριε, ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, σῶσόν με.* Inc. *Ὥσπερ ὁ τῆς . .* (or. XXI).

Die Vorlage des Cotelier ist — wahrscheinlich infolge Verschreibung der Nummer — nicht mehr zu ermitteln; denn der frühere Regius 2402 ist der Paris. 915, für den Omonts Katalog nur „sermones anonymi exegetici" verzeichnet[1]. Eine weitere Handschrift dieser Homilien weist Montfaucon in der Vorrede zu seiner Chrysostomosausgabe nach (t. V, p. XVIII): Reg. 1962 = Parisinus 654, membr. s. X. Zahl und Anordnung der Predigten ist in dieser Handschrift nicht die gleiche wie in der vorgenannten: es fehlen ganz or. XVII und XX. Schließlich deutet Montfaucons Zusatz: Paene eaedem in bibl. Scorialensi auf einen Kodex des Eskurial, zu dessen Identifizierung die Angaben des Millerschen Katalogs nicht ausreichen.

XXII. *Ὁμιλία εἰς τὸν δ' ψαλμόν* oder *εἰς τὸ· Ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς μοι.* Inc. *Ὥσπερ ὁ τῇ ποικιλίᾳ* (in der Chrystomos-Ausgabe des Savilius, t. VII p. 431 und Montfaucons, t. V p. 546, abgedruckt bei Migne PG 55, p. 539—544). Die Predigt ist teils zusammen mit den vorgenannten, teils gesondert überliefert, aber immer unter dem Namen des Joh. Chrysostomos:

1. Ambrosianus 41 (A 116 sup., olim I. 246), membr. s. XII ex., fol. 108 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Ἰωάννου Χρυσ.*) in eundem psalmum (IV).

2. Athous 18 = bibl. *Πρωτάτου* 18, membr. s. X (Lampros), Nr. 11.

3. Oxoniensis miscell. 51 „complectitur codices 22, quibus opera continentur S. Chrys. omnia, exemplaria scil. archetypa, quae curante v. d. H. Savilio Etonae vulgata sunt".

4. Parisinus 654 = Reg. 1962, membr. s. X, Nr. 4, von Montfaucon kollationiert; vgl. oben XV—XXI.

5. Patmensis 161, s. X, Nr. 3 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Ἰω. Χρ.*) *ὑπομνήματα εἰς τοὺς ψαλμοὺς α', δ', εἰς τὸν αὐτὸν ἄλλως, ε', ς', ζ' καὶ η'.*

[1]) Auch Bauer vermag den Kodex des Cotelier nicht zu identifizieren, vgl. seine Dissertation S. 77 f.

(Die Randbemerkung zur ersten Homilie auf Psalm 4, von einer etwas jüngeren Hand: *γνήσιος οὗτος τοῦ Χρυσοστόμου* beweist, daß schon frühe die Frage der Echtheit der 2. Predigt auf diesen Psalm erörtert, bzw. verneint wurde.)

6. Vindobonensis theol. 105 (Nessel), chart. Nr. 9.

7. Angelicanus-Romanus 125, olim Sfortianus 11, membr. s. XI (Studi ital. IV, p. 164 und VI, p. 171), enthält die Rede unvollständig und zwar von Anfang bis zu den Worten *τῆς δικαιοσύνης μου* (M. 55, 541 C) und dann wieder von — *νων ἐστασίαζον* (M. 55, 542 A) bis zum Schluß; vgl. oben VII 2.

Soweit die Übersicht über die Überlieferung der bisher bekannten asterianischen oder mit Asterios in Beziehung gebrachten Reden. Die Durchmusterung der Kataloge der Athos-Klöster förderte nun auch für zwei vermißte, nur durch Exzerpte des Photios bekannte Asteriospredigten Handschriften zutage, nämlich:

XXIII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τό· Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι* (vgl. Photios bibl. p. 500[b]) im Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26 (Lampros), membr. s. XI, Nr. 7; vgl. oben XIV 4.

XXIV. *Ἀστ. ἐπ. Ἀμ. εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ* (vgl. Phot. bibl. 501[b]).

1. Athous 2751 = bibl. *μονῆς Ξηροποτάμου* 77, chart. s. XV (Lampros), Nr. 2.

2. Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26, membr. s. XI (Lampros), Nr. 9; vgl. oben XIV 4 und XXIII.

XXV. Aus der verlorenen Predigt des Asterios *εἰς τὴν αἱμορροοῦσαν* (vgl. Phot. bibl. p. 505[b]) ist handschriftlich ein Fragment erhalten im Ambrosianus 1041 (H. 257 olim A. 28), membr. s. XIII, fol. 143[r]: ⟨Ast. Am.⟩ *ἐκ τοῦ εἰς τὴν αἱμόρρουν* (sic), inc. *καταμάθωμεν δὲ λοιπὸν τῆς ἰαθείσης γυναικὸς*, expl. *ἀνεῖλε τὸν χαλκοῦν ἀνδριάντα*. Außer Photios zitiert die Stelle auch Nikephoros, Patriarch von Kpel., beide mit dem etwas abweichenden Schluß: *ἀνείλετο τῆς πολίχνης τὸν χαλκόν*. Die Vermutung liegt nahe, daß das Asteriosfragment in der Hds. aus dieser Nebenüberlieferung stammt.

2. Kapitel: **Die Zeugnisse.**

Die verwirrende Fülle der Hdss., die wir für die einzelnen Reden des Asterios zusammenstellten, vermag kein deutliches Bild von der Art und dem Charakter der Überlieferung zu geben. Hier helfen die meist älteren Zeugnisse weiter, in denen zugleich der Grad der Einwirkung des Asterios auf die Nachwelt deutlich wird. In chronologischer Anordnung sind es folgende:

1. Zum ersten Mal begegnet der Name des Asterios in den Konzilsakten über den Bilderstreit. Man kann sagen: Die Bedeutung, die er in diesem Kampfe der griechischen Kirche um ihre Eigenart gewann, ist es allein, die ihm und den meisten seiner Predigten ein Fortleben bis auf unsere Zeit sicherten; aber auch die Echtheitsfrage brachte der Streit bereits in Fluß:

a) In der 4. Sitzung des VII. ökum. Konzils zu Nicäa im Jahre 787 wird aus einem Kodex, den ein Mönch Thomas aus dem Kloster *Χηνολάκκος* herbeigebracht hatte, vor den versammelten Vätern verlesen: *τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἔκφρασις εἰς Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα* (vgl. Mansi Conc. Coll. XIII, p. 16^{b}—17^{d}). Die Rede machte einen gewaltigen Eindruck auf die Anwesenden[1].

b) Um den damit beabsichtigten Autoritätsbeweis für die Zulässigkeit der Bilderverehrung zu entkräften, stellen die Bilderfeinde dieser *ἔκφρασις* eine abfällige Meinung des Kirchenvaters über die Bilder entgegen, aus der Rede *εἰς τὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον* das Verbot: *Μὴ γράφε τὸν Χριστόν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπείνωσις* (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 305^{b}ff., MPG 40, 168^{b}). Hierauf wird noch einmal die *ἔκφρασις* ohne das Exordium verlesen (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 308^{a}—309^{b} = MPG 40, $336^{a}{}_{11}$–$337^{c}{}_{11}$)[2]. Einen kurzgefaßten Bericht über diese Verhandlungen gibt Papst Hadrian I.

---

[1]) Vgl. das Urteil des Bischofs Theodor von Katana: *Ὁ μακάριος καὶ θεοφόρος διδάσκαλος Ἀστέριος ὡς ἀστὴρ φαεινὸς πάντων ἡμῶν τὰς καρδίας κατηύγασεν, ὥστε οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἡ καθολικὴ ἐκκλησία παρέλαβε τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας, ἀλλ' ἁρμοδίως ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν διδασκαλίαις ἐξακολουθοῦσα.*

[2]) In dieser Gestalt gelangte die Rede aus den Konzilsakten in das oben erwähnte Florilegium des cod. Parisinus gr. 1115. Die Notiz des Baronius, auf dem nicänischen Konzil sei auch die Rede des Asterios auf

in einem Brief an Karl d. Gr. (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 799[a] MPL 98, 1283).

2. Gegen die Auffassung, als ob Asterios die Bilder verbiete, wendet sich in der folgenden Generation mit kühner Polemik Theodoros von Studion (ad filium Naucratem lib. II. epist. XXXVI bei Sirmond, opera t. V, p. 348 ff.: *Ἡ οὖν τοῦ Ἀστερίου ἐπὶ λέξεως τάδε· μὴ γράφε Χριστὸν* etc.)[1].

3. Nikephoros, der Patriarch von Konstantinopel, der als Sekretär des Kaisers selbst den Verhandlungen in Nicäa beigewohnt hatte, bestreitet in einem Bericht darüber, daß Asterios die Bilder habe verbieten wollen: *Λεύτερον παράγουσιν Ἀστέριον ἐπίσκοπον Ἀμασείας ἐπιγραφόμενον ἐν τῷ πεποιημένῳ αὐτῷ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον λόγον φάσκοντα οὕτως· Μὴ γράφε τὸν Χριστὸν* etc. . . . . *Οὗτος δ' οὖν Ἀστέριος, ὅσον ἐκ τῆς ἐπιγραφῆς τοῦ λόγου νοεῖν ἐκδίδωσιν, οὐ φαίνεται προηγουμένως οὐδὲ τὸν Χριστὸν ἀπείργων εἰκονίζεσθαι* etc. (Antirrhet. II bei Combefis Auctar. Nov. 1, p. 238, p. 267[c]). Als Beweis führt er die Rede des Asterios auf das blutflüssige Weib an, worin eine auf dieses Weib gedeutete Statue in Jericho als Denkmal der Frömmigkeit dieser Stadt gelobt werde. Zugleich lehnt er es ab, auf die Frage einzugehen, ob der Verfasser dieser Rede mit dem der vorgenannten identisch sei: *Ἑπομένως δὲ τούτοις εἰσήχθω πάλιν Ἀστέριος, εἰ μὴ παρὰ τὸν ἐν χερσὶν ἕτερος, ἡ ἀλήθεια εἰδείη ἂν μόνη· ἡμεῖς δὲ οὐδὲν τούτου γε διοισόμεθα· εἰ δὲ ὁ αὐτός ἐστιν, αὐτόθεν τοῖς οἰκείοις τοξεύμασι βαλλέσθωσαν* etc. (Comb. l. c. p. 273[d]). Endlich weist er auf die Bedeutung der Ekphrasis auf Euphemia für die Sache der Bilderfreunde hin: *Εἰ δέ που καὶ περὶ τῶν ἱερῶν τῶν ἁγίων μορφωμάτων ἁγιο-*

Phokas vorgelesen worden, hat schon Tillemont für irrtümlich erklärt. Trotzdem lesen wir bei Koch über „Asterius von Amasea", Ztschr. f. prot. Theologie 41 (1871) 1, p. 83: „Sehr gute Aufnahme fand in Nicäa auch die von Asterius auf den Märtyrer Phokas gehaltene Rede." Mit Recht warnt Krüger vor den vagen Behauptungen dieses Aufsatzes (bei Hauck, R. E. f. pr. Th.[3] unter „Asterius").

[1]) Das genaue Datum dieses Briefes fehlt in der chronologischen Übersicht der Vorrede, die von Baronius stammt: die Briefe des II. Buches fallen aber in die Jahre 814—25. — Eine Pariser Hds. dieses Buches (cod. Reg. 709) trägt die Randnotiz: *Ἰστέον ὡς ἔστιν Ἀστέριος ὑπὸ τοῦ ἁγιωτάτου Σωφρονίου ἐν τοῖς αὐτοῦ συνοδικοῖς ἀναθεματιζόμενος καὶ ὑπὸ ἄλλου πατρὸς Ἀπολιναρίῳ καὶ Εὐτυχεῖ συντατόμενος.* Solche Verwechslungen des Amasener Bischofs mit dem berühmteren Arianer Asterios begegnen immer wieder.

πρεπῶν ἡμῖν Ἀστέριος διαλέγεται, ὁποῖά ἐστιν ἅπερ εἰς τὴν πολυεύφημον μάρτυρα Εὐφημίαν ἐξέφρασεν, ὑπερκείσθω τὰ νῦν, οὐ πολλῷ δὲ ὕστερον εὐκαίρως καὶ κατὰ τὸν οἰκεῖον παραλαμβανέσθω τόπον, ὁπότε καὶ κατὰ τῶν ἁγίων οἱ τῶν ἁγίων ἔχθιστοι τὴν παροινίαν διασκευάζουσιν (Comb. l. c. p. 277[b]). Combefis zitiert diese Stellen des 2. Antirrhetikus nach einem Manuskript des Allatius, dessen Vorlage unbekannt ist. Merkwürdigerweise finden sie sich in dem uns überlieferten Texte dieses Buches entweder gar nicht oder in stark verkürzter Fassung; es wird einmal das Zitat aus der Rede auf Lazarus und die Ekphrasis kurz erwähnt: *Ὁ δὲ πάντων αὐτῶν μάλιστα καταισχύνει τὴν ἄνοιαν, οὐ συνῆκαν οἱ δειλαιοί. Πανταχοῦ γὰρ αὐτοὶ ἀνὰ στόμα ἔχοντες προσφέρουσι τὸν διδάσκαλον Ἀστέριον προστάττοντα τί; ‚Μὴ γράφε τὸν Χριστόν', οὐ μὴν ‚μὴ περίγραφε' διακελευόμενον· οὕτω δὲ καθ' ἡμᾶς Ἀστέριος ἐν τῇ κατὰ τὴν ἁγίαν μάρτυρα Εὐφημίαν ἐκφράσει. ‚Εἶδον ἐκεῖ γραφήν τινα* (Antirrhet. II, cap. 16 bei Mai, Nova bibl. patr. V, p. 69 = MPG 100, 364 c—d)[1]. Dann wird im 3. Antirrh. einmal die Homilia *εἰς τὴν αἱμόρροον* angeführt — mit einer kurzen Hindeutung auf die schwebenden Zweifel über ihren Verfasser: *Ἀστέριος δὲ — μνήμης γὰρ καὶ τοῦτον ἀξιοῦν τὰ νῦν δίκαιον — εἴτε ὃν αὐτοὶ διδάσκαλοι ἐπάγονται ἢ ὁστισοῦν ἕτερος — Ἀστέριος οὖν ὅμως ἐν τῷ εἰς τὴν αἱμόρροον ἐγκωμίῳ* etc. (Antirrh. III, cap. 6 bei Mai NBP V, p. 78 = MPG 100, 384 c—d).

Diese Berichte des kaiserlichen Sekretärs in Nicäa geben einen genauen Einblick in den Verlauf der Verhandlungen: Die Ikonoklasten brachten für ihre Sache das Argument aus der Rede auf Lazarus vor und bestritten die Autorschaft des gleichen Asterios für jene Reden, aus denen Gegenargumente geltend gemacht wurden, nämlich für die Ekphrasis und die Predigt auf das blutflüssige Weib; zu einer Entscheidung scheint es nicht gekommen zu sein, da der Berichterstatter diese Frage offen läßt. Es fehlte dazu offenbar eine sichere Grundlage.

[1]) Combefis führt sogar Varianten für den Text der Euphemiarede aus Nikephoros an; dazu bemerkt Keil bei Strzygowski p. 118: „Ich finde weder im 2. Antirrhetikus noch überhaupt im gesamten Nikephoros die Asteriosrede ausgeschrieben. S. 364 c. M. wird kurz nach dem Gedächtnis zitiert: *εἶδον ἐκεῖ γραφήν τινα*, weiter nichts. Dieses Zitat steht allerdings im 2. Antirrhetikus. Entweder hat also C. eine völlig andere Fassung dieser Schrift gehabt oder er hat sich im Schriftsteller überhaupt geirrt." Statt Combefis ist hier sein Gewährsmann Allatius einzusetzen.

Dies ist ein bedeutsames Zeichen für die Unsicherheit der Überlieferung jener Reden. Das Bestehen eines geschlossenen Corpus von Asteriospredigten kann jedenfalls schon für jene Zeit nicht angenommen werden.

4. An der Lösung der Echtheitsfrage versuchte sich der Nachfolger des Nikephoros auf dem Patriarchenstuhl, Photios. Mit klarer kritischer Methode argumentiert er für den Verfasser der Euphemiarede: Die feine Kunst der Beschreibung des Bildes vom Martyrium der hl. Euphemia ist genau die gleiche, wie wir sie an der detaillierten Zeichnung des Auges in der zweifellos echten Rede des Asterios *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν* bewundern; also rühren beide vom gleichen Verfasser. Dies kann nur der Bischof von Amasea, nicht der Arianer Asterios sein; denn die zweite Rede enthält ein orthodoxes Glaubensbekenntnis (Phot. bibl. cod. 271, p. 503^{b} 12—20 B). Die Frage berührt er noch einmal in den Amphilochien (vgl. MPG 40, p. 477 B), wo er Asterios, den Autor der Ekphrasis, von den Trägern des gleichen Namens nach Alter und Bekenntnis unterscheidet.

Aber nicht durch seine Kritik, sondern durch seine Tätigkeit als Exzerptor hat Photios jene zentrale Bedeutung gewonnen, die ihm in der Überlieferungsgeschichte des Asterios zukommt: ihm verdanken wir in erster Linie die Kenntnis dieser Überlieferung nach Umfang und Art. Unter den von ihm exzerpierten Homilien sind 4, die in vollständiger Gestalt bis heute noch nicht zum Vorschein kamen (siehe unten Nr. 3, 5, 7 u. 10), und 3 andere, die in der Hauptüberlieferung unter Gregor von Nyssa oder Proklos gehen (Nr. 1, 2 u. 8); möglicherweise kannte er noch andere, von denen sich sonst keine Spur mehr erhalten hat; er zitiert nämlich in den Amphilochien eine Angabe, die Asterios über sich selbst in einigen Reden gemacht haben soll (vgl. MPG 40, p. 477 B *ὡς ἔν τισιν αὐτοῦ τῶν λόγων διαλαμβάνει, εἰς βαθὺ γῆρας τοῦ βίου κατήντησεν*), ohne daß wir davon in den uns ganz oder dem Inhalt nach bekannten Reden ein Wort entdecken könnten. Aber ganz abgesehen von dem inhaltlichen Werte dieser Predigten fordert schon die bloße Tatsache, daß Photios zehn nacheinander nennt, eine besondere Beachtung: sie widerspricht dem verwirrenden Bilde, das uns die Übersicht über die direkte Überlieferung bietet. In dieser sind nämlich die einzelnen Reden in den verschiedensten Handschriften zerstreut. Nur selten sind zwei in einem Kodex vereinigt; eine Ausnahme macht nur der Laurentianus plut. 7 cod. 1

mit den offenbar von ihm abhängigen beiden jungen Hdss., wo die ersten 5 Reden zusammen überliefert sind, und der Athous 4146, der 3 Predigten des gleichen Autors, allerdings mit anderen vermischt, enthält. Bei diesem Zustand der Überlieferung läßt sich die Existenz eines Sammelkodex, der den ganzen Nachlaß des Asterios einmal umfaßt habe, kaum denken. Hiergegen spricht auch die Tatsache, daß man bereits im Bilderstreit die Echtheit einer Rede bestreiten konnte. Sollte nun dennoch Photios in dem von ihm exzerpierten Kodex 271 eine solche Sammelhandschrift vor sich gehabt haben?

Über die Art der Vorlage des Photios wird sich nur dann etwas Sicheres behaupten lassen, wenn in der Reihenfolge, in welcher die Asteriosreden bei Photios aufgeführt werden, ein bestimmter Plan entdeckt werden kann. Dies ist nun wirklich der Fall. Notieren wir nämlich zu jeder Predigt den ihr zugrunde gelegten Text des Evangeliums und daneben in einer 3. Spalte den Tag des Kirchenjahres, auf welchen in den alten Synaxarien die Vorlesung der Perikope angesetzt ist[1], so erhalten wir folgendes Bild:

I. Reihenfolge der Reden bei Photios cod. 271	II. Perikope	III. Tag des Kirchenjahres
1. *τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐκ τοῦ προτρεπτικοῦ εἰς τὴν μετάνοιαν*	[Luk. 7, 36—50]	*[τ. β΄ τ. δ΄* Luc. *(ἑβδομάς 21)]*
2. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον*	—	—
3. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχώ*	Luc. 10, 25—37	*κυριακῇ η΄* Luc. *(ἑβδομ. 25)*
4. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι*	„ 18, 10—14	*κυριακῇ ιδ΄* Luc. *(ἑβδομ. 31)*
5. *τοῦ αὐτοῦ τὸν Ζακχαῖον*	„ 19, 1—10	*κυριακῇ ιε΄* Luc. *(ἑβδομ. 32)*
6. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ*	„ 15, 11—32	*κυριακῇ ιη΄* Luc. *(ἑβδομ. 34)*
7. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν δοῦλον τοῦ ἑκατοντάρχου, ὃν ὁ Κύριος ἐθεράπευσεν*	„ 7, 3—10	*σαββάτῳ ε΄* Luc. *(ἑβδομ. 22)*
8. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν*	—	—
9. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν*	Joh. 9, 1—38	*κυριακῇ ε΄* Ioh.
10. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Ἰάειρον καὶ τὴν αἱμορροοῦσαν.*	Matth. 9, 18—26	*σαββάτῳ ζ΄* Matth.

[1] Vgl. das bei Gregory, Textkritik des N. T., I (1900), S. 343 ff. abgedruckte Synaxar.

Es zeigt sich, daß die Gruppierung der Asteriosreden in dem Kodex des Photios keine willkürliche ist; sie schließt sich zwar nicht der Reihenfolge der Texte im N. T., wohl aber der chronologischen Ordnung an, in welcher vom Beginn der Fastenzeit an die Evangelien (Joh., Matth., Markus, Lukas) und innerhalb derselben die einzelnen Perikopen gelesen zu werden pflegten. Auch die Stellung der letzten Lukaspredigt (Nr. 7) stört diesen Plan nicht: sie ist als die einzige Predigt auf eine Sabbatperikope des Lukas aus der Reihe der Sonntagsperikopen herausgenommen und an den Schluß der Lukaswochen gesetzt worden. Die Stelle der ersten Predigt aber ist wohl nicht durch den Bibeltext, von dem sie ausgeht, sondern, wie der Titel zeigt, durch ihren Charakter als Bußpredigt bestimmt; als solche war sie überhaupt nicht festgelegt, konnte also innerhalb des Kirchenjahres mehr als einmal gelesen werden.

Haben wir nun in dieser Angabe wirklich die Anlage des von Photios benützten Kodex oder hat der Patriarch etwa selbst erst diesen ihm durch den kirchlichen Brauch an die Hand gegebenen Plan in die Sammlung gebracht? Die zweite Alternative wird widerlegt durch die Beobachtung, daß auch die uns erhaltene handschriftliche Überlieferung noch deutliche Spuren der gleichen Anordnung aufweist. Der Athous 4146 = Jviron. 26, der schon darin eine Verwandtschaft mit dem Photioskodex erkennen läßt, daß er allein die beiden uns bisher nur aus Photios bekannten Homilien 4 und 6 enthält — nur in dem jungen Athous 2751 = Dochiar. 77 findet sich noch Nr. 6 —, hat diese mit Nr. 8 auch in der gleichen Reihenfolge wie Photios: es folgen also im Athous 4146 aufeinander Nr. 4, Nr. 6 und Nr. 8, während die Nr. 5 und Nr. 7 des Photioskodex ausgelassen sind. Endlich gewähren auch die Handschriften der panegyrischen Reden, soweit sie mehr als eine derselben enthalten, das durchaus gleichartige Bild einer ähnlichen, durch den kirchlichen Gebrauch bestimmten chronologischen Anordnung: die Reden sind in der Reihenfolge der Festtage des Kirchenjahrs aufgeführt, zu denen ihr Inhalt in enger Beziehung steht. Dies ergibt sich aus folgender Tabelle:

I. Auszug aus dem Festkalender	II. Festpredigten	III. Codices	
1. 16. Sept. (11. Juli) Euphemia	Ἔκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα	1+2 Cod. bibl. Leicester. 91, Marc. 360, Paris. 1177	
2. 22. Sept. (22. Juli) Phokas	Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἱερομάρτυρα Φωκᾶν		
3. 19. Dez. Daniel u. Susanne	Λόγος εἰς τὸν προφήτην Δανιὴλ καὶ Σωσάνναν		3-+5 Paris. 1199
4. 26. Dez. Stephanus	Ἐγκώμιον εἰς τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον	4+5 Vatic.-Pian. 21	
5. Beginn der Fastenzeit.	Λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν		
6. Sonntag nach Pfingsten. Allerheiligen	Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας		
[6ª κυριακῇ ε΄ Joh. Joh. 9, 1—38	Λόγος εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν]	6ª+7 Coislin. Paris. 107.	
7. 29. Juni. Petrus u. Paulus	Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους κορυφαίους ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παῦλον		

Somit können wir sagen: Sowohl für die Anordnung der panegyrischen als auch für die der exegetischen Predigten des Asterios ist in den Handschriften der chronologische Gesichtspunkt maßgebend, selbst dann, wenn einmal wie im Coislin. Paris. 107 (vgl. Nr. 6ª und 7) beide Gattungen vermischt vorkommen. Das Gleiche ist der Fall bei Photios. Seine Vorlage stellt sich demnach wie viele unserer Handschriften als ein Teil eines Homiliariums dar, d. h. einer Sammlung von Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs. Photios hatte also keinen eigentlichen, reinen Sammelkodex von Asteriospredigten vor sich, vielmehr eine Handschrift oder einen Handschriftenkomplex, worin, wie die gewöhnliche Anlage der Homiliarien erkennen läßt, mehrere Gruppen inhaltlich gleichartiger Reden von verschiedenen Verfassern zum Zwecke der Vorlesung an den betreffenden Sonn- oder Festtagen zusammengestellt waren. Damit ist auch der Wert seines Zeugnisses für die Autorschaft der von ihm exzerpierten Reden bestimmt: es ist der Art nach nicht höher einzuschätzen als die Lemmata unserer Handschriften; denn auch für die Abschreiber eines solchen Homiliars war die Gefahr einer Verwechslung der Autornamen, welche die Glaubwürdigkeit unserer handschriftlichen Überlieferung beeinträchtigt, ebenso vorhanden. Wenn daher die Rede auf Stephanos, die Buß- und die Fastenpredigt bei Photios

unter dem Namen des Asterios erscheinen, während sie die Handschriften unter dem des Gregor von Nyssa oder des Proklos bringen, so hat jenes Zeugnis vor diesem im Grunde nichts als das höhere Alter voraus.

5. Nach einem ähnlichen Prinzip wie die gemischten Homiliarien sind die sog. Katenen angelegt, nur daß hier mit dem Zitat der bloße Name des Verfassers, nicht der Titel der Predigt, aus der es genommen ist, angegeben wird. Es ist also gegenüber diesen Angaben noch größere Vorsicht am Platze als bei denjenigen der Homiliarien und Handschriften. Diese Vorsicht wurde nicht immer beachtet. So fand z. B. Cotelier in 2 Psalmenkatenen unter dem Lemma Asterios Zitate aus Psalmenhomilien, die unter des Chrysostomos Werken handschriftlich überliefert sind. Er bezog den Namen ohne weiteres auf den Amasener Bischof und wies ihm die Bruchstücke mitsamt den Homilien zu (Cotel. Monum. graec. eccles. II, p. 516; vgl. Catena Corderii I, p. 84, 112, 113, 132). Daraus sind sie jetzt bei Migne zusammen mit den übrigen Predigten des Asterius Amasenus abgedruckt. Nun findet sich aber sonst kein Beleg dafür, daß dieser auch Predigten auf Psalmen verfaßt habe. Dagegen sind solche für den berühmteren Namensgenossen des Amaseners, für den Arianer Asterios schon von Hieronymus bezeugt[1]. Ferner gibt es in sehr alten Handschriften zweier Psalmenkatenen Asteriosscholien, die mit dem unterscheidenden Zusatz *Ἀρειανός* versehen sind[2]. Sie bestätigen die Vermutung, daß Material aus jenem Psalmenkommentar des Arianers Asterios in die Katenen Aufnahme fand. Wohl findet sich gelegentlich auch einmal zu *Ἀστέριος* der Zusatz *Ἀμασείας*, aber nur in einer späten Hds. (Hierosolymit.

---

[1]) Hieron. de vir. ill. cap. XCIV, ed. Richardson T. U. XIV, 1, p. 46: Asterius Arianae philosophus factionis scripsit regnante Constantino in epistulam ad Romanos et in Evangelia et in Psalmos commentarios et multa alia, quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur.

[2]) Vgl. Vatic. gr. 1789, s. X f. 4 (zu Ps. 1, 1) *Ἀστερίου Ἀρειανοῦ*. Inc. *Ἀπὸ μακαρισμοῦ ἤρξατο τῆς ψαλμῳδίας ὁ Δανείδ.* expl. *οὕτως καὶ οἱ κακόφρονες ἀσεβεῖς ὡς κακῶς σεβόμενοι.* Corderius p. 8 hat hier einen etwas veränderten, z. T. verderbten Text. Vgl. ferner Paris.-Coisl. gr. 10, s. X, fol. 29^{v} *Ἀδριανοῦ κατὰ ἀντιστροφήν.* Inc. *Ἐνίοτε δὲ καὶ διὰ μακροτέρου τὴν ἀντιστροφήν* (zu Ps. 20, 13) und fol. 189^{v} *Ἀδριανοῦ*. Inc. *Ἐκ μεταφορᾶς τὸ τοὺς παρακαλουμένους* (zu Ps. 73, 11). Der Name *Ἀδριανός* findet sich nach dem Katenenkatalog von Karo — Lietzmann nicht mehr in den Katenen. Er ist also wohl hier aus *Ἀρειανοῦ* entstellt.

Patriarch. bibl. *ἐκ τῆς Λαύρας τοῦ Σάββα* cod. 308 a. 1587), während eine andere etwas ältere Hds. schwankt (Hieros. Patriarch. *τοῦ τιμίου Σταυροῦ* cod. 1, s. XIV/XV). Erwägt man dazu noch, daß die abendländische Kirche ein Interesse daran hatte, den Namen des Arianers zu unterdrücken, so erhalten die angeführten Zeugnisse für diesen ihr volles Gewicht. Doch ist damit die Frage nach dem Verfasser jener Psalmenhomilien noch nicht endgültig entschieden; sie muß vielmehr einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben, die erst geführt werden kann, wenn einmal das in den Psalmenkatenen erhaltene Asteriosmaterial publiziert ist und nachgeprüft werden kann.

Von den in den Evangelienkatenen überlieferten Asteriosfragmenten sind alle mit einer Ausnahme sicher dem Amasener zuzuweisen. Seiner Herkunft nach zweifelhaft ist nur ein in der Matthäuskatene des Niketas stehendes Bruchstück. Es ist dort mit dem Kommentar des Katenenschreibers verschmolzen, konnte aber mit Hilfe einer andern Katene von Sickenberger (Titus von Bostra T. U. XXI. 1 p. 53) agnosziert werden. Es steht zu Matth. 2, 2 und lautet: *Τάχα δὲ καὶ τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ Κυρίου ἀνωτέρας λοιπὸν γενομένης αἰσθόμενοι καταργουμένης τῆς ἐνεργείας αὐτῶν μεγάλην τὴν δύναμιν τῷ τεχθέντι προσεμαρτύρουν· διὰ τοῦτο εὑρόντες τὸ παιδίον προσεκύνησαν αὐτῷ ἐν δώροις.* Ob wir hier ein Zitat aus dem Evangelienkommentar des Arianers oder aus einer verlorenen Predigt des Amasener Bischofs vor uns haben, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen sind zweifellos Eigentum des letzteren die in zwei Lukaskatenen überlieferten Asteriosscholien. Die eine enthält 4 Bruchstücke, von denen aber nur eins bereits abgedruckt ist; es steht zu Luk. 8, 43 und erweist sich als ein verkürztes Zitat aus der Homilie *εἰς τὴν αἱμόρροον· Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἐν Πανεάδι τῷ Χριστῷ στήσασα τὸν χαλκοῦν ἀνδριάντα εἰς ἀμοιβὴν τῆς εὐεργεσίας, ὃν καὶ ἐπὶ Μαξιμιανοῦ καθαιρεθῆναι ⟨φασὶ?⟩ τοῦ δυσσεβοῦς πρὸ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου βασιλεύοντος*[1]. Die andere ist die Katene des Niketas von Heraklea. Sie enthält 27 Asteriosscholien, die in der von Mai veranstalteten Teiledition gedruckt sind (Script. Vet. Nov. Collect. IX, vgl. die lateinische Rezension dieser Katene, die Lukas-

[1]) Bei Mai, Nova patrum bibl. IV, 1, p. 168; benützt und besprochen bei E. von Dobschütz: Christusbilder p. 255*. Vollständiger kehrt es wieder in der Niketaskatene zu Lukas.

katene des Corderius, Antwerpen 1628). Nach der Untersuchung Sickenbergers (Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea T. U. XXII, 4) benützte der Verfasser dieses Kettenkommentars nicht immer die Originale, sondern vielfach Mittelquellen. Dies trifft auch für sein Verhältnis zu den Asteriushomilien zu. Von der Rede *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν* sind große Abschnitte unbenutzt geblieben; was benutzt ist wie MPG 40, 252 d—253 c, erscheint in stark verkürzter und umstilisierter Gestalt. Und zwar deckt sich die Auswahl der Stellen und die Art ihrer Veränderung fast ganz mit der, die man bei Photius beobachtet, und ein genauer Vergleich ergibt, daß Niketas nicht aus dem Original, sondern eben aus Photios geschöpft hat. Die peinliche Sorgfalt, mit der er sich an diesen anschließt, zeigt sich u. a. auch darin, daß er zu der bei Luk. 18, 35 ff. erzählten Blindenheilung das Photiosexzerpt aus der Rede *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν*, der doch eine Perikope des Johannesevangeliums zugrunde liegt, ausschreibt, nicht ohne auf den Unterschied aufmerksam zu machen: vgl. p. 703 Mai *Ἕτερος οὗτος ἐστὶν ὁ τυφλὸς παρὰ τὸν ἐκ γενετῆς οὗ Ἰωάννης μέμνηται.* Mit solchen erklärenden oder einführenden Zusätzen geht er öfters über den Photiostext hinaus. An einigen Stellen liegt aber eine wesentliche Erweiterung vor; so in den Scholien p. 705 M, p. 696 M, p. 673 M. Also hat er entweder einen vollständigeren Photiostext gehabt als wir, oder er entnahm jene Stellen dem Original. Jene Annahme könnte sich auf eine Tatsache stützen, auf die Br. Keil aufmerksam macht: es gibt in Venedig zwei Photioshandschriften, in denen gegenüber A Scholien erweitert sind. Aber die Beobachtung Sickenbergers, daß Niketas bei weitaus den meisten Scholien auf die Originaltexte zurückging, legt uns die andere Erklärung näher. Sie wird uns bestätigt durch eine weitere Erscheinung: Niketas zitiert auch zwei Stellen aus der Bußpredigt, aber nicht mit dem Namen Asterios, sondern unter dem des Gregor von Nyssa, dem auch die Handschriften diese Rede zuschreiben, und zwar stimmt der Text nach Sickenbergers Angabe (p. 75) mit dem Migneschen überein. Somit ist Niketas der älteste Zeuge für diese Zuweisung. Ferner hatte er noch den vollständigen Text der uns verlorenen Reden *εἰς τὸν Ζακχαῖον* und *εἰς τὴν αἱμόῤῥοον* vor sich: denn aus diesen stammen jene Zitate, die Photios nicht hat.

Aus der Niketaskatene übernahm wahrscheinlich durch lateinische Zwischenquellen Thomas von Aquino eine Reihe von

Asteriosscholien in seine Catena Aurea, vielfach mit einem unbestimmten „Graecus“ im Lemma.

6. Von den panegyrischen Reden des Asterios fand in der Zeit nach Photios nur eine, das Enkomion auf Phokas, größere Beachtung und Verbreitung. Symeon Metaphrastes hat es in verkürzter Fassung in die Sammlung seiner Heiligenviten aufgenommen nnd mit ihm der später vielvariierten Phokaslegende in ihrer ältesten Gestalt ein Fortleben gesichert[1].

Die Überlieferungsgeschichte des Asterios wäre unvollständig, wenn nicht auch jene Reden Erwähnung fänden, die vereinzelt in Hdss. oder in Zeugnissen unter seinem Namen auftauchen, aber auf den ersten Blick sich als unecht verraten.

---

3. Kapitel: **Das Enkomion auf den hl. Basileus und andere offenkundige Fälschungen.**

1. In der Untersuchung von Bauer S. 72 wird unter den zweifellos echten Asteriosreden eine Rede auf den Märtyrer Basileus oder Basilius genannt, die im Unterschied zu dem sog. Martyrium des Johannes Presbyter[2] auf diesen Heiligen in der Überlieferung als Enkomion bezeichnet wird. Sie ist zusammen mit diesem abgedruckt in Acta SS. April. III, p. LVI—LX unter dem Titel: *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βασιλέα* und beginnt mit den Worten: *Οἱ τὸ ἐπίγειον κράτος λαχόντες*. Die Überlieferung ist meist anonym:

1. cod. 89 I Britannicus bibl. com. de Leicester, membr. s. XII, fol. 192—201^{v} (Boll.).
2. Messanensis 26 membr. s. XIII, Nr. 10 (Boll.), fol. 160^{v} bis 168 (m).
3. Messanensis 27 membr. s. XII, Nr. 16 (Boll.), fol. 274^{v} bis 280^{v} (m).

---

[1]) Über die jüngeren Fassungen der Legende, die eine Weiterbildung der asterianischen darstellen, vgl. van de Vorst, Saint Phocas, Anal. Boll. XXX, S. 252ff. Besprochen von Ehrhard. Byzant. Ztschr. XXI, S. 309f.

[2]) Dieser soll nach Ehrhard bei Krumbacher, Byzant. Lit. S. 205 um 1322 gestorben sein. Diese Angabe beruht auf einem Versehen. Ein Kodex des Martyriums, der Mosquensis 380, ist auf das Jahr 1022, ein anderer, der Vaticanus 1660, sogar auf 916 datiert.

4. Monacensis 524 bombyc. s. XIV, fol. 77—84 (m).
5. Mosquensis 377 membr. s. XI (Wladimir), fol. 235 ... *Basíleion* (sic)
6. Parisinus gr. 1604 membr. s. XI, fol. 186–204[1] (m).
7. Romanus-Angelicanus 40, olim Sforzianus 114, membr. s. XII (Studi ital. 4, p. 14 und 6, p. 172); die Vorlage der Ausgabe in den A. SS.

Dazu kommen Handschriften mit dem Namen des Asterios im Lemma:

8. Athous-Vatopedianus 548, membr. a. 1422, fol. 154 bis 166^{v} *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Βασιλέως συγγραφὲν παρὰ Ἀστερίου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς πόλεως Ἀμασείας* (nach einer persönlichen Mitteilung von Prof. Ehrhard).
9. Athous 2051 bibl. *mon.* *Ἐσφιγμένου* (Lampros) chart. s. XV (a. 1417) *Ἀστερίου ἐ. Ἀμ. ἐγκώμιον εἰς τ. ἁγ. ἱερομ. Βασιλέα ἐπίσκοπον τῆς αὐτῆς πόλεως Ἀμασείας.*
10. Oxoniensis - Clarkianus 44 (Catal. bibl. Angl.), fol. 75 Asterii in Basilium encomium. Die Angabe des Alters der Hds. fehlt.

Nicht näher datierbar ist auch das einzige Zeugnis der Nebenüberlieferung, eine Stelle im Typikon des hl. Sabas, auf die zuerst Cotelier, Eccles. Graec. mon. II, p. 516 aufmerksam machte: Addo verba typici S. Sabae f. 49 ad Aprilis XXVI. *Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Βασιλέως ἐπισκόπου Ἀμασείας· εἰς τὸν ὀρθρὸν ἀναγινώσκομεν τὸ ἐγκώμιον Ἀστερίου ἐπ. Ἀμ.* Bekanntlich ist das Typikon des im Jahre 524 verstorbenen Sabes mehrfach überarbeitet; welcher Rezension unsere Stelle angehört, läßt sich nicht feststellen. Nur soviel läßt sich sagen, daß sie in dem leider nicht vollständigen Text fehlt, den Kurz als ursprünglichen Bestandteil des Typikons publiziert hat (Byzant. Ztschr. III 168—170). Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung kann also nicht weiter erwiesen werden. Die Entscheidung über die Verfasserschaft des Asterios ist aber von einer andern Seite aus leicht. Sowohl Inhalt als auch Stil des Enkomions

[1]) Es stand auch einmal im Paris. 1529 (membr. s. XII), wie aus dem an der Spitze des Kodex stehenden Verzeichnis seiner Viten hervorgeht; vgl. Ehrhard Festschrift p. 70 Anm. 2.

schließen die Annahme, daß Asterios sein Verfasser sei, völlig aus. Schon Tillemont (hist. eccles. X, p. 414) hat dieses Urteil ausgesprochen auf Grund seiner Beobachtung, daß die Rede nicht in Amasea gehalten ist und vom asterianischen Stil stark abweicht[1]. Dazu kommt ein anderes Argument: Die in dem Enkomion niedergelegte Legende erzählt, daß der Leichnam des Basileus in Sinope ans Land getrieben wurde und dadurch dieser Stadt eine besondere Weihe gab. Von dieser Bedeutung Sinopes weiß aber Asterios in dem Enkomion auf Phokas, wo er die Stadt als dessen *πατρίς* lobt, nicht das geringste; er kennt dort nur pagane Philosophen aus Sinope und zwar denkt er ausschließlich an Kyniker (vgl. unten S. 49). Die entschuldigenden Bemerkungen, die er der rührenden Hervorhebung der nichtchristlichen Tugendhelden beifügt, hätte er nicht nötig gehabt, wenn ihm die Geschichte des Basileus, der sogar sein Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Amasea gewesen sein soll, bekannt gewesen wäre. Es ist demnach undenkbar, daß der Amasener Bischof diese Legende gestaltet haben könne; die uns vorliegende Fassung ist vielmehr geraume Zeit nach dem Tode des Asterios entstanden, wie aus einer Angabe des Enkomions folgt, die sich als ein oraculum ex eventu erweist: Basileus hat in der Nacht vor seinem Tode eine Vision und hört dabei eine göttliche Stimme, die ihm u. a. weissagt: *ἐπισκοπῆς τὸν θρόνον διαδέχεται ὁ τοῦ Καλλιστράτου Εὐτύχιος* (Act. SS. April. III, p. LVIII). Dieser Eutychios ist kein anderer als der spätere Patriarch von Konstantinopel (552—56 und 577—86), der vorher Archimandrit in Amasea war (vgl. die vita des Eustratios MPG 86, 2; p. 2273ff. und Krüger bei Hauck R. E. f. prot. Th. 5^3, p. 648, Jülicher bei Pauly-Wiss. R. E. XI, p. 1535). Zu Lebzeiten dieses Kirchenfürsten kann allerdings die Tradition, daß ein in der Licinianischen Verfolgung umgekommener Märtyrer sein unmittelbarer Vorgänger in Amasea gewesen sei, nicht entstanden sein; sie ist frühestens um 600 möglich. Der ter-

[1] Um dennoch das Zeugnis des Typikons, von dessen Überarbeitungen er offenbar nichts weiß, aufrecht zu erhalten, will es Tillemont auf ein von dem vorliegenden verschiedenes, verlorenes Enkomion des Asterios auf Basileus bezogen wissen. Dieser willkürlichen Annahme, der sich auch Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques VI, p. 308 anschließt, steht jedoch die Überlieferung in den beiden nicht anonymen Handschriften, vor allem aber der im folgenden geltend gemachte Grund entgegen.

minus ante quem aber ergibt sich aus der Tatsache, daß um das Jahr 1000 die Lobrede von Symeon dem Metaphrasten in die Sammlung seiner Heiligenviten für den Monat April aufgenommen wurde.

2. Es bleibt nun noch eine kuriose Fälschung aus der späteren Humanistenzeit zu erwähnen. Von dem ausgezeichneten Bamberger Gräzisten Joachim Camerarius gibt es in griechischer Sprache ein Andachtsbuch mit Predigten auf alle Festtage des Kirchenjahrs: Homiliae qui sunt sermones habiti de eis, quae in Christianis ecclesiis leguntur congregato populo diebus festis excerpta ex scripturis evangelicis auctore Ioachimo Camerario, Lipsiae 1573. Aus dieser Sammlung tauchen nun die Homilien 1—4 und 6—8 in einem Faszikel von Handschriften des Holstenius, nämlich im Barberinus Gr. 553, unter dem Namen des Asterios auf. Am Rande ist jedoch zu jeder Predigt ihre Herkunft lateinisch vermerkt. Herr von Soden, der die Homilien dort entdeckte, bemerkt dazu „die lateinischen Notizen könnten von Holstenius sein, das Griechische ist nicht von seiner Hand" und gibt denn folgende Beschreibung:

fol. 95[a] *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀστερίου ὁμιλία τῆς μνήμης ἀποστόλου ἀνδρέα. ματθ. δ'.* Inc. *Ἡ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας.* Dazu am Rande: Joachimi Camerarii habetur impressa in opere (?) homiliarum hinc falso et malitiosius S. Asterio adse(rt)ione ab homine haeretico, qui catholicis finem facere conatus est. Misit autem eas Roma Elias Chisi genus Augustanus.

fol. 97[a] *τ. ἐ. ἁ. π. ἡ. ἀ. εἰς τὴν πρώτην κυριακὴν τῆς καλουμένης παρουσίας. ματθ. κ'.* Inc. *Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ σύλλογοι.* Ioachimi Camerarii . . . Asterii, sub cuius nomine haereticus finem facere catholicis conatus est.

fol. 99[a] *τῇ δευτέρᾳ τῆς καλουμένης παρουσίας. λουκᾶ κά'.* Am Rande: Joachimi Camerarii in opere homiliarum graece edit. Lipsiae in quarto. Inc. *Διήγησις ἔτι.*

fol. 101[a] *τῇ τρίτῃ ματθ. ια'.* Inc. *Μαρτύριον ἔκκειται.* Am Rande wie vorher.

fol. 103[a] *τῇ πρὸ τῶν γενεθλίων κυριακῇ. ἰωαννν. α'.* Inc. *Ὅτι μὲν οἱ ἰουδ.* Am Rande wie vorher.

fol. 105[a] *τοῖς γενεθλίοις τοῦ χῦ. ἰωαννν. ά.* Inc. *Ἐν τούτοις ἔτι.* Am Rande wie vorher.

fol. 107[a] *τῇ τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου Στεφάνου. ματθ. κγ'.* Inc. *Τῶν παιδευτικῶν πρώτων.* Am Rande wie vorher.

3. Nicht auf bewußter Fälschung des Autornamens, sondern auf einem Versehen der Handschriften- oder Katalogschreiber beruht die Zuweisung anderer Reden an Asterios. So ist wohl ein Irrtum Montfaucons zu erklären: In seiner Bibliotheca bibliothecarum t. 1, p. 696[b] registriert er aus einem alten Katalog der Bibliothek des Kardinals Sforza (= cod. Chisianus 1555) den Inhalt des Sfortianus 11 und notiert daraus nach der Rede des Asterios auf den Blindgeborenen (vgl. oben VII_2): eiusdem homilia ex interpretatione evangelii secundum Ioannem: Erat quidam qui infirmabatur nomine Lazaro. Von einer solchen Predigt des Asterios findet sich sonst nirgends eine Spur. Die Nachprüfung dieser Angabe, die Herr von Soden in Rom vornahm, ergab denn auch, daß diese im Sfortianus 11, d. i. im heutigen Angelicanus 125 fehlt und daß auch alte und zuverlässigere Kataloge wie z. B. der Vaticanus 3958 (vgl. Piccolomini, Studi ital. 4, p. 13[3]) von ihrem Vorhandensein in der alten Sforziana nichts wissen. Offenbar hat man eine von den fünf auf jenen Bibeltext sich beziehenden Chrysostomospredigten, die sich im Sfortianus 11 zerstreut finden, versehentlich dem Asterios zugezählt. Nicht viel anders wird eine andere Notiz Montfaucons zu beurteilen sein, die er S. 1312[a] aus dem Cod. Mazarinus 44 gibt: 8. In dictum Evangelii: „Abeuntes Pharisaei consilium etc.“ volunt quidam Asterii esse.

Nach Ausscheidung dieser für Asterios nur ungenügend oder nachweisbar falsch bezeugten Schriften bleibt die Frage der Echtheit nur für jene Reden offen, die in den Exzerpten des Photios im Gegensatz zu dem Zeugnisse der Handschriften und der sonstigen Überlieferung unter dem Namen des Asterios erscheinen. Mit Hilfe der äußeren Kritik ist diese Frage nicht zu entscheiden. Ihrer Art nach sind nämlich die beiden einander gegenüberstehenden Zeugnisse durchaus gleichwertig. Soweit sich die Textgeschichte zurückverfolgen läßt, fehlt jedes Anzeichen eines besonderen Corpus von Asteriosreden, vielmehr geht der größte Teil der Überlieferung, wie die Anlage der Hdss. erkennen läßt, ebenso wie die Nebenüberlieferung bei Photios auf Homiliarien und ähnliche Sammlungen von Predigten der Väter zurück. Demnach war die Gefahr einer Verwechslung des Autornamens für die Abschreiber außer-

ordentlich groß. Wenn sich also unsere auf solcher Überlieferung beruhenden Zeugnisse in der Angabe des Verfassers widersprechen, so kann keines unbedingte Glaubwürdigkeit beanspruchen. Auch die Autorität des Photios entscheidet nichts. Seine Angaben haben vor denen der Hdss. nur den Vorzug des höheren Alters. Die Echtheitsfrage der von ihm dem Asterios zugewiesenen Reden:

Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον (S),
Προτρεπτικὸς περὶ μετανοίας (P),
Λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν (J)[1]

ist also mit der Berufung auf ihn nur umgangen, nicht gelöst. Die Entscheidung ist hier nur durch innere Kritik möglich.

[1]) Es sei gestattet, in der folgenden Untersuchung die Reden durch die in Klammern beigefügten Buchstaben kurz zu bezeichnen.

Zweiter Teil.

Über die Echtheit der drei nur durch Photios für Asterios bezeugten Reden.

1. Kapitel: **Geschichte der Echtheitsfrage. Methode der Kritik.**

Die Aufgabe, das Zeugnis des Photios über den Verfasser der drei Reden, die in der handschriftlichen Überlieferung unter dem Namen des Gregor von Nyssa oder des Proklos von Konstantinopel gehen, nachzuprüfen, hat sich noch niemand ernstlich gestellt. Die ersten Herausgeber hielten sich an das Zeugnis ihrer Handschriften. Demgemäß erschienen P und J unter Gregor von Nyssas Werken[1], S in einer Ausgabe der Werke des Proklos von Konstantinopel[2]. Erst Combefis macht auf die Photiosexzerpte mit ihren der handschriftlichen Überlieferung widersprechenden Angaben aufmerksam, übernimmt S in seine Gesamtausgabe des Asterios und macht für diese Zuweisung auch eine gewisse Stilverwandtschaft geltend[3]. Seitdem wurde die Frage nur kurz in kirchengeschichtlichen Darstellungen gestreift, jedoch ohne irgendwie mit klaren Gründen gefördert zu werden. Es erübrigt sich deshalb, hier auf diese Literatur genauer einzugehen[4]. Erwähnt sei nur aus neuerer Zeit Ceil-

[1]) Greg. Nyss. opera ed. Gretser. t. II, p. 165 und 247, Paris. 1638: vom gleichen Herausgeber auch schon früher ediert und zwar P^1 1618, J^1 1617, J^2 1618.

[2]) S. Patris Procli archiepiscopi Const. Analecta ed. Vinc. Riccardus 1630.

[3]) Auctarium Novum Bibl. Patr. t. I (1648), p. 238 ff.

[4]) Vgl. Du Pin, Nouvelles bibliothèques des auteurs ecclesiastiques t. III, p. 81 f. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccles. X, p. 413. — Paniel: Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit I, 1, p. 539, 542, 566 f. (recht unklar). — Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés VI^2, p. 304 f. — Vgl. auch Usener, Religionsgesch. Unters. I, S. 244 Anm. 11.

liers, auf Tillemont fußendes Urteil: Das Zeugnis des Photios über S bestätigt sich ihm durch die Beobachtung, daß darin in gleicher Weise wie in dem echten Enkomion auf Petrus und Paulus betont wird, nur Stephanus, nicht Paulus sei Christus in Menschengestalt erschienen. Zuletzt scheint die Frage überhaupt in Vergessenheit geraten zu sein. Seitdem die 3 Predigten zusammen mit dem übrigen bis dahin bekannten Nachlaß des Asterios in der Migneschen Patrologie publiziert sind, gilt Asterios schlechthin als ihr Verfasser.

Hier hat also eine neue, mit allen Mitteln der Kritik zu führende Untersuchung einzusetzen, die an dem Bilde des Schriftstellers die markanten Züge feststellt, um so für die Entscheidung der Echtheitsfrage die sicheren Kriterien zu gewinnen. Zwei Methoden stehen dafür zu Gebote: Analyse und Vergleich des Inhalts und der Sprache. Die zweite ist neben der ersten, wenn auch nur zur Kontrolle, unentbehrlich; denn der Bischof der Provinzialgemeinde Amasea ist wohl ein Typus von bestimmtem Gepräge, aber kein originaler Geist, mehr ein Meister des Wortes als ein Schöpfer und Prediger tiefer Gedanken.

2. Kapitel: **Charakteristik der asterianischen Predigt nach ihrem Inhalt.**

I. Die allgemeinen geschichtlichen Voraussetzungen.

Eine solche Erscheinung, die für den Geistesfortschritt der Menschheit wenig zu bedeuten hat, kann nur auf dem Boden ihrer Zeit und ihres Wirkungsortes verstanden werden. Damals, am Ende des 4. Jahrhunderts, war die Kirche in ein neues Stadium ihrer Entwicklung getreten[1]: unter dem Schutze des Staates hatte die Ausbildung ihrer Lehre und die Organisation ihrer Verwaltung einen raschen Abschluß gefunden; sie bildete einen Staat im Staate, und ganze Völker wanderten in ihre weiten Tore ein, als die Auflösung des Reiches begann. Bei dieser Art der Christianisierung wurde mehr der Name als das Wesen geändert, und heidnische Sitten und Anschauungen lebten unter den christlichen Formen kräftig weiter. Dem Bischofs-

[1] Vgl. Bonwetsch, Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche. Kultur der Gegenwart I, IV, 1[2] (1909), p. 164 ff.

und Priesteramt erwuchs daraus eine besondere Bedeutung für die pädagogische Leitung der schnell anwachsenden Gemeinden. Aber für die Ausbildung zu diesem Dienst fehlten der Kirche eigene Schulen; sie war dafür auf die alten Rhetorenschulen angewiesen. Hier nährte sich der Geist des späteren Klerikers von dem reichen Erbe der antiken Kultur, vor allem erwarb er sich eine formale Bildung und lernte die Kunst, durch die Gewalt des Wortes auf die Massen zu wirken. Darum überwog in der Predigt jener Zeit die Rhetorik stark den geistigen Gehalt. Dieser war um so dürftiger, je mehr das Dogma erstarrte und je geringer das Bedürfnis der Gemeinde und des Predigers war, die Lehre verstandesmäßig zu erfassen. Diese Entwicklung barg manche Gefahren in sich: die Kanzelrede büßte ebenso die werbende Kraft und Frische der um die Einzelseele sich mühenden Missionspredigt wie die echte, im Kampf um die Weltanschauung entfachte Leidenschaft des apologetischen Traktates ein; der ganze Hauch persönlichen Lebens, der über der Literatur des Urchristentums liegt, ging ihr verloren; ja die urchristliche Gedankenwelt selbst änderte sich, indem sich antikheidnische Vorstellungen in Frömmigkeit und Sittlichkeit einschlichen.

Damit ist bereits die allgemeine Signatur der asterianischen Predigt gegeben; wir können nun versuchen, ihre Stelle innerhalb des beschriebenen Rahmens genauer zu bestimmen.

II. Kappadokische Einflüsse.

Wir gehen aus von der durch einzelne Äußerungen des Asterios[1] beglaubigten Überlieferung, daß sein Bischofssitz die Metropolis Amasea in der Provinz Helenopontos war. Diese Landschaft war ehedem wie auch später wieder mit Kappadokien verbunden[2]; vielleicht hatte noch damals der Bischof von Cäsarea das Exarchat über die politische Diözese Amasea inne[3]. Jedenfalls bestanden seit alters zwischen Kappadokien und dem Pontus enge Beziehungen, die eine besondere Bedeutung erlangen mußten, als durch die drei großen Kappa-

[1]) In der Rede auf Phokas (or. IX) spricht er vom benachbarten Sinope (304 C) sowie von pontischen Skythenvölkern (313 A B).

[2]) Usener, Relig. Forschungen I, S. 250 Anm. 27; Nilles, Kalendarium Manuale II, S. 744.

[3]) Lübeck, Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients, Kirchl. Stud. 5, 4, S. 189 f.

dokier Basilios, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz das Geistesleben des ganzen Orientes am Ende des 4. Jahrhunderts neue, starke Impulse erfuhr. Es ist schwer zu denken, daß sich der Bischof von Amasea dem gewaltigen Einfluß dieser Männer, die das goldene Zeitalter der altchristlichen Literatur begründeten, hätte entziehen können. Von persönlichen Beziehungen findet sich allerdings nirgends eine Spur; die literarischen sind dagegen unverkennbar. Aus einer Predigt wird dies Verhältnis besonders deutlich; es ist das Enkomion auf Petrus und Paulus (or. VIII, M. 40, 264 A ff.). In der Einleitung spricht der Redner von der Bedeutung der Heiligenfeste und fährt dann fort: *παρηγύρεις εἰσίν, ἐν αἷς οἱ πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν, ὅταν πρὸς τὸ λέγειν ἀφίκωνται, τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις ἀντεξετάζοντες τῷ μεγέθει τῶν ὑποθέσεων εὐθὺς ἐν προοιμίοις πρὸς τὴν συγγνώμην καὶ τὴν παραίτησιν καταφεύγουσιν καί φασιν ἐλαττοῦν τὴν τῶν πραγμάτων μεγαλοπρέπειαν τῇ τοῦ λόγου μικρότητι. Εἰ δ' ἐκεῖνοι τοὺς καθ' ἕκαστον τῶν μαρτύρων ἐγκωμιάζειν μέλλοντες ἀπαγορεύουσι πρὸς τὸν ἔπαινον καὶ λαμπρᾷ τῇ φωνῇ τὴν σφῶν αὐτῶν ὁμολογοῦσιν ἀσθένειαν, τίς ἂν γενοίμην ἐγὼ σήμερον* usw.

Was Asterios hier beschreibt, ist nichts anderes als die alte Rhetorenregel, im Prömium der Lobrede von der Schwierigkeit der Aufgabe zu sprechen; aber er verweist für diesen Brauch auf das Beispiel der *πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν*. Wen er damit meint, ist nicht zweifelhaft; für Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz ist diese Praxis bereits im einzelnen erwiesen [1]. Ein Vergleich der Worte des Asterios mit den überlieferten Reden der beiden Gregore und des Basilios von Cäsarea — es kommen nur die eigentlichen Märtyrerreden in Betracht — zeigt, daß Asterios vor allem zwei im Auge hat, die durch die von ihm beschriebene Technik geradezu auffallen, nämlich die Rede des Nysseners auf die 40 Märtyrer (M. 46, p. 773 ff.) und die des Basilios auf Mamas (M. 31, p. 589 ff.). In jener legt Gregor zunächst den Zweck des Festes dar und fährt dann fort: 773 C *Ἐμοὶ δὲ πρόκειται διπλοῦς ἀγὼν καὶ δέος, μὴ καθυβρίσω μὴν τὴν ὑπόθεσιν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς ἐξηγήσεως· εἴτε γὰρ ἐννοήσειέ τις αὐτοῦ τοῦ ἐν χερσὶ πράγματος τὴν μεγαλο-*

[1]) Vgl. Meridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse S. 225 ff. Hürth, De Gregorii Naz. laudationibus funebribus, Diss. Philolog. Argentor. XII, 1. Bauer, Die Trostreden des hl. Gregor von Nyssa, Diss. Marb. 1892.

πρέπειαν ... εἴτε τὸν πρὸ ἡμῶν διὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας στεφανώσαντα τοὺς ἁγίους. Darauf folgt ein hochtönendes Lob der Kunst seines Vorgängers, nämlich des Basilios, der vorher den gleichen Gegenstand in einer Rede behandelt hatte (*ἀνὴρ οὗ τὸ θαῦμα τῆς οἰκουμένης κοινόν, παιδείας τῆς τε φιλοσοφίας ἄγαλμα, ἐπισκόπων τύπος καὶ κίνδυνος, διδάσκαλος ἔργων καὶ λόγων σύμφωνος* usw.); es schließt mit der bei Asterios ähnlich lautenden Selbstermunterung: *Ἐμοὶ δὲ οὐ διὰ τοῦτο σιωπητέον* usw. Noch deutlicher ist die Bezugnahme des Asterios auf die genannte Rede des vielgefeierten Meisters selbst. In seinem Enkomion auf Mamas findet nämlich jenes Gefühl der Unfähigkeit wiederholt den stärksten Ausdruck (589 B *Οὐκ ἀγνοῶ τὸ μέγεθος τῶν ὑπὸ τῆς παηγύρεως ἐγκωμίων, ἀλλ' ὥσπερ τοῦτο ἐπίσταμαι, οὕτω καὶ τῆς ἀσθενείας τῆς ἐμαυτοῦ ἐπαισθάνομαι* usw.; 597 D *τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἐξεβιάσατο τὸ εὐπειθὲς τῆς ὑμετέρας ἀκοῆς* usw.): nur hier läßt sich der Redner dazu herab, förmlich um Entschuldigung zu bitten (589 D *ἡμῶν τῇ ἀσθενείᾳ σύγγνωτε*).

An diesen Mustern hat sich also Asterios für seine eigene Praxis orientiert. Die Art und der Umfang ihres Einflusses wird klar, wenn wir die Berührungen der beiden Predigten des Asterios und des Basilios weiter verfolgen. Im antiken Enkomion schließt sich an die Einleitung die Behandlung der einzelnen *τόποι ἐγκωμιαστικοί* an, und zwar ist zunächst von Familie, Vaterstadt und Volk zu sprechen. Doch ist die Erwähnung dieser äußeren Vorzüge, welche die Person selbst nicht betreffen, nicht durchaus verbindlich, sie können unter Umständen ganz übergangen werden[1]. Die Christen erheben nun diese Möglichkeit zum Prinzip, ohne sich freilich strenge daran zu halten. Den Kampfesruf gab Basilios aus in seiner berühmten Programmschrift über die Benützung der heidnischen Autoren (c. 3 M. 31, p. 569 B *καὶ ῥητόρων δὲ τὴν περὶ τὸ ψεύδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα*). Seine Forderung kehrt in den Enkomien der Kappadokier an der Stelle, wo jene *τόποι* zu behandeln sind, in verschiedener Fassung immer wieder. In der genannten Rede auf Mamas erscheint sie in folgender Gestalt: 592 A *οὐ γὰρ ἔχομεν αὐτὸν κατὰ τὸν νόμον τῶν ἔξωθεν ἐγκωμίων ἀποσεμνύνειν· οὐκ ἔχομεν λέγειν πατέρας καὶ προγόνους περιφανεῖς ..., ἐπεὶ ὅ γε τῆς ἀληθείας ⟨νόμος⟩ ἴδια ἑκάστου ἀπαιτεῖ τὰ ἐγκώμια.* Asterios variiert dies in folgender

[1]) Vgl. Walz. Rhet. gr. III. p. 419.

Weise: 265 B *Μηδεὶς δέ με οἰηθείη . . . τοῖς νόμοις ἀκολουθήσειν τῆς σοφίας τῆς ἔξωθεν. οὐ γὰρ τέχνῃ συγκειμένῃ κολακείαν ἀπεργαζόμεθα, ἀλλὰ ψυχῶν φιλοθέων ἀρετὴν μετὰ ἀληθείας ὑμῖν παραστῆσαι σπουδάζομεν. Μὸ σιωπηθήσεται γένος καὶ πατέρων περιφάνεια* usw. Die Ablehnung dieses unwahren Lobes stützt sich auf die Tatsache, daß sich die Tüchtigkeit nicht vererbt. Basilios belegt diesen Satz mit Beispielen aus der Tierwelt: *οὔτε γὰρ ἵππον ταχὺν ποιεῖ ἡ τοῦ πατρὸς . . . εὐμοιρία οὔτε κυνὸς ἐγκώμιον τὸ ἐκ ταχυτάτων φῦναι . . . τί πρὸς τὸν παῖδα ἡ τοῦ πατρὸς περιφάνεια;* Asterios führt den Gedanken etwas breiter aus (265 C D) und ersetzt die nicht ganz glücklich gewählten Beispiele des Basilios durch solche aus dem Menschenleben (265 D *γίνεται γὰρ ἄσωτος ὁ τοῦ φιλοσόφου καὶ φιλόσοφος ὁ τοῦ φιληδόνου*), vor allem aber durch solche aus der biblischen Geschichte und zwar nicht ohne polemische Färbung des Tones (265 D *οὐκ ἔστιν ἄλλοθεν πολυπραγμονοῦντας μαθεῖν ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἱερᾶς ἡμῶν Γραφῆς*). In der Betonung des eigenen Verdienstes des Märtyrers geht nun Basilios soweit, die herkömmliche Behandlung des *γένος* umzukehren: 592 A *Οὕτως οὐκ ἔλαβεν ἑτέρωθεν τὸ περιφανές, ἀλλ' αὐτὸς τῷ ἐξ ἧς βίῳ λαμπτῆρα εὐκλείας ἀνῆψεν* usw. Ähnlich sagt Asterios mit Verwendung des nämlichen Bildes: 268 B *ἐκ τῶν πράξεων τοῦ υἱοῦ σεμνύνω τὸν γεννησάμενον καὶ κάτωθεν ἀρξάμενος ἐπὶ τὰ ἄνω παραπέμπω τὴν δόξαν ὥσπερ οἱ λυχνοὶ οἱ νύκτωρ ἐκ τοῦ ἐδάφους τοὺς ὀρόφους φωτίζοντες.* Ebenso wird dann bei Basilios wie bei Asterios ein anderer Maßstab für die Bewertung der äußeren Güter und des *ἐπιτήδευμα* aufgestellt: Basilios fordert 592 C *εὐσεβείας ἐργάτης ἔσο· αὕτη γὰρ καὶ εἰς οὐρανόν σε ἀνοίσει* und *μὴ ἀπέλθῃς πλούσιον θαυμάζων, ἀλλὰ πενίαν μετ' εὐσεβείας. Ποιμὴν οὐδὲν μέγα οὐδὲ σοφὸν ἐπιτήδευμα. Οὐκ ἂν ὀργισθεὶς ἀντὶ ὀνείδους εἶπες τῷ παροξύνοντί σε· ποιμὴν εἶ . . .* 593 A *Ποιμὴν καὶ πένης, ταῦτα τῷ Χριστιανῷ τὰ σεμνολογήματα.* Asterios faßt diese Ausführungen zusammen in die Worte: 265 B C *Οὐδὲ ἀπὸ τῶν περιείων καὶ ἐγκοσμίων τοὺς οὐρανοῦ πολίτας τιμήσομεν, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον πατέρων ἀφανὴς βίος καὶ τέχναι βάναυσοι καὶ πενίας ὀνομαζόμενον ὄνειδος, ταῦτα τοῖς ἐπαίνοις μνημονευθήσεται· δόξα γὰρ Χριστιανῶν . . . ταπεινότης ἐστίν.* Es ist aber bezeichnend, daß von keinem der beiden Redner das Lob in dieser Weise durchgeführt wird. Basilios kann allerdings das Ansehen des Hirtenberufs seines Märtyrers durch den Hinweis auf seine Bedeutung im A. T. und in der

israelitischen Königsgeschichte feiern (593 ff.). Asterios aber, der auf das *ἐπιτήδευμα* des Petrus erst später in einem Einwurf zu sprechen kommt, den er sich von einem Gegner machen läßt (276), will nicht zugeben, daß Petrus arm gewesen sei, bloß weil er ein Fischer war, und kann es nicht unterlassen, den Reichtum dieses Berufes zu rühmen (vgl. 276 C *Σιγάτωσαν τοίνυν . . οἱ Πέτρῳ πενίαν ὀνειδίζοντες* usw.). Man erkennt daraus leicht, daß dieses wenig gelungene, mit dem vorher aufgestellten Grundsatz in offenem Widerspruch stehende Lob ebenso wie die Erwähnung dieses Grundsatzes selbst nur durch das literarische Vorbild veranlaßt ist.

Nicht weniger klar liegt dieses Abhängigkeitsverhältnis an einer anderen Stelle zutage. Basilios schließt seinen Lobpreis des Hirtenberufes mit einer Auslegung des Gleichnisses vom guten Hirten, die ihn auf die christologischen Streitigkeiten seiner Zeit führt. In dem Selbstbekenntnis Jesu, das in diesem Gleichnis niedergelegt ist, und das schon bei den Juden zu einem Schisma Anlaß gab (596 C D), findet er die völlig ausreichende Formel für die Christologie, und in seinem Wort: „Meine Schafe hören meine Stimme usw.“ sieht er den sichersten Weg zur Gotteserkenntnis. Alle weiteren Fragen wie z. B. *πόσος Θεὸς καὶ τί τὸ μέτρον αὐτοῦ καὶ ποταπὸς τὴν οὐσίαν;* hält er für unnötige *πολυπραγμοσύνη*, ja für gefährlich und unlösbar (597 A). Daher seine Warnung: *Μή μοι τρόπους γεννήσεως μήτε αὐτὸς τεχνολόγει μήτε ὑπὸ αἰτίαν ἀνάγαγε τὰ μὴ αἰτιολογήματα . . . Ἤκουσας Υἱόν, νόησον τὴν πρὸς Πατέρα ὁμοιότητα . .* (597 B). Diese ganze Invektive gegen die häretischen Erscheinungen in der Theologie des 4. Jahrhunderts nimmt nun Asterios ebenfalls auf; er knüpft sie an das Christusbekenntnis des Petrus an, um dessen klare Einfachheit wirksam hervortreten zu lassen: 281 A B *οὐκ ἀπὸ μακρᾶς τινος ἤρξατο περιοίας οὐδὲ κύκλον συλλογισμῶν καὶ πραγμάτων περιβαλλόμενος ἀπεκρίνατο πρὸς τὴν πεῦσιν, ὥσπερ δὴ νῦν ποιεῖν εἰώθασιν οἱ δεινοὶ σοφισταὶ καὶ τεχνολόγοι τῆς πίστεως, ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι καρδίας σύντομον ἐξέθετο τὴν ἀλήθειαν οὐ τὸν ἀγέννητον διαστείλας τῷ γεννητῷ, οὐ τὰ περὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου λεπτολογήσας ἐμπλήκτως οὐδὲ τῶν ὑπὲρ πάντα οὐσιῶν πολυπραγμονήσας διαφορὰν οὐδὲ τὴν ἀμέτρητον θεότητα μετρήσας συλλογισμοῖς οἷα δὴ τὰ Ἀρείου παίγνια καὶ τὰ Εὐνομίου παρεγχειρήματα.* Daran schließt sich seine Mahnung: *Ζηλώσωμεν τοίνυν, ὦ Χριστιανοί, ὧν πίστις, οὐ πολυλογία τὸ γνώρισμα, τὸν*

ἀλλέα . . ., μελετήσομεν λέγειν· σὺ εἶ Χριστός . ., τὰ δὲ πλείονα τούτων ἀφιέναι τοῖς λογομάχοις.

Asterios folgt also seiner Vorlage bis in die Einzelheiten einer theologischen Digression, doch nicht ohne eine gewisse Selbständigkeit zu behaupten. Seine Kritik an der gegnerischen Theologie ist in ihrem Tone merklich schärfer als die des Basilios und richtet sich mehr gegen die Form ihrer dialektischen Spitzfindigkeiten als gegen die Sache selbst[1]; die Art wie ihre Schlagwörter verwendet werden, zeigt, daß sie Asterios nicht erst aus Basilios kennt; endlich fügt er bestimmte Namen, vielleicht auch bestimmte Buchtitel[2] bei, wo Basilios die Richtung nur andeutet. Das ist die bewußte Manier des Schülers, der beweisen will, daß er den Meister verstanden hat und über die Fragen, um die es sich handelt, gut unterrichtet ist. In Wahrheit verrät er aber durch diese deutliche Tendenz nur, daß er dem Kampfe um das Dogma nicht näher steht, wie denn auch die Schlußwendung seiner Polemik gegen die Theologie eines Areios und eines Eunomios den offenen Verzicht enthält, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Im ganzen tritt schon hier die geschichtliche Bedeutung des Mannes, wie wir sie oben kurz gekennzeichnet haben (S. 33 f.), in die Erscheinung; zugleich fällt auf seine Arbeitsweise ein eigentümliches Licht. Das Schrifttum der Kappadokier ist für ihn eine Quelle, aus der er für Form und Inhalt seiner Predigt mehr als bloße Anregungen schöpft. Wir werden auf diesen ihren geschichtlichen Zusammenhang zu achten haben, wenn wir nun versuchen, ihre Eigenart im einzelnen zu bestimmen.

III. Der geringe dogmatische Gehalt und das vorherrschende kultische Interesse.

Die für eine genaue Charakteristik wesentlichen Gesichtspunkte gibt uns der Prediger selbst an die Hand durch folgende

[1]) Ähnlich kritisiert Gregor von Nyssa in seiner berühmten Streitschrift gegen Eunomios dessen Sprache in immer neuen Wendungen als leeren Wortschwall: vgl. Meridier, L'influence de la seconde sophistique sur les oeuvres de Gr. d. N. S. 69 ff.

[2]) Die wiederholte Bezeichnung *συλλογισμοί* bestätigt die Ansicht Diekamps, daß eine Schrift des Eunomios diesen Titel getragen habe; vgl. Byzant. Ztschr. XVIII, S. 6. Ebenso weist der Ausdruck *τεχνολόγοι* wie auch das *τεχνολογεῖν* des Basilios auf ein Wortspiel des Eunomios zurück, der seine Theologie Technologie nannte: vgl. Bardenhewer a. a. O. III, S. 138.

Unterscheidung eines dreifachen Zweckes der Kanzelrede: 194 A *Κοινὰ παιδαγωγεῖα τῶν ψυχῶν αἱ πανηγύρεις συνάγονται —, ἵνα τοῖς συναγομένοις παιδευταῖς ὑποθέντες τὸ οὖς μάθομέν τι χρηστόν, ὃ πρὸ βραχέως οὐκ ἐγινώσκομεν, ἢ δόγματος ἀσφάλειαν ἢ λύσιν ἀπορουμένης γραφῆς ἢ τινα λόγον τὴν τῶν ἠθῶν ἐπανορθοῦντα κατάστασιν.*

Der an erster Stelle genannten Aufgabe, die Gemeinde im Glauben zu unterweisen und zu befestigen, genügt nun freilich die eigene Praxis des Asterios sehr wenig; sein dogmatisches Interesse ist erstaunlich gering. Die großen theologischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, die noch zu seiner Zeit die Geister in Spannung hielten, berühren ihn nur oberflächlich; wie bereits S. 38 f. gezeigt wurde, hält er sie mit dem ebenfalls mehr für die Praxis des Christentums eintretenden Basilios für überflüssige Wortklauberei und drängt auf die Rückkehr zu der einfachen Bekenntnisformel der Apostel. Seine Predigt bleibt denn auch in dem Gedankenkreis der Bibel stehen und betont daraus nur einzelne Anschauungen, die in der Lehre der Kappadokier eine Rolle spielen; so berührt er sich z. B. mit einer besonders von dem Nyssener vertretenen Ansicht in der Klage, daß die Sünde schuld sei an der Auflösung der ursprünglichen Einheit der Kultur, namentlich an der Sprachenverwirrung (197 C)[1]. Im übrigen stellt er sich auf den Boden des formulierten Dogmas und fordert Orthodoxie, ohne selbst ein inneres Verhältnis zur Glaubenslehre der Kirche zu haben.

Je weniger nun das Bekenntnis der Kirche im Mittelpunkt der Predigt des Asterios steht, desto stärker macht sich in ihr eine Art interkonfessioneller Religiosität geltend: die Mystik. Sie äußert sich in der Wertschätzung persönlicher und kultischer Frömmigkeit als Mittel der Gottesgemeinschaft; ihre Formen beschreibt der Mystagoge bis ins einzelne. So wird in der neugefundenen Rede über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner dem Gebet eine ausführliche Betrachtung gewidmet, die sich deutlich mit den Ausführungen des Klemens von Alexandrien über das Gebet des Gnostikers berührt[2]. Noch mehr als bei Klemens wird bei Asterios die *ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν*, wie das Gebet seinem Wesen nach bezeichnet wird, als förmliche Ekstase dargestellt in Ausdrücken und Bildern, die für derartige

[1]) Vgl. Hilt, Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen S. 25.

[2]) Stromat. VII cap. VII und XII bei Stählin III, p. 30 ff. und 55 ff.; vgl. dazu E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 261 ff.

Schilderungen in den hellenistischen Mysterienreligionen typisch sind: *Εὐχὴ τοίνυν ἐστὶν . . . ὁμιλία πρὸς θεόν, διάλεξις τοῦ λογικοῦ ζῴου πρὸς τὸν ἀληθινὸν λόγον, ἀναχώρησις καὶ λήθη τῶν γηΐνων πραγμάτων, ἄνοδος πρὸς οὐρανόν, καταφρόνησις τῶν παρόντων, οἰκείωσις πρὸς τὰ μέλλοντα*[1]. Der Beter wird in eine andere Welt entrückt: *ἔτι ζῶν ἐξοικίζεται*[2] *τοῦ βίου καὶ παρὼν οὐ πάρεστι καὶ ἐκδημεῖ*[3] *τὴν γῆν ἐπ' ἐκείνης εὔνους*, er schaut den Unsichtbaren wie in einem Spiegel *(ἐνοπτριζόμενος)*[4]. Dabei entspricht seine äußere Stellung ganz dem inneren Erleben, ob er nun knieend betet *τῇ κλίσει τῶν γονάτων καὶ ἡ ψυχὴ συγκατακλίνεται)* oder in der Haltung des Kopfes, der Füße und der Hände das Bild des Gekreuzigten darstellt *(τοῦ σταυροῦ τὸ πάθος ἀκριβῶς ἐξεικονίζει)* zum sichtbaren Ausdruck seiner inneren „Entwerdung" (vgl. den Text S. 117 f.)[5].

Diese für die Ausbildung des griechischen Christentums charakteristische Ästhetik des Übersinnlichen tritt auch da hervor, wo Asterios die Einrichtungen der Kirche, die von ihm hauptsächlich als Kultgemeinschaft und als Erziehungsanstalt aufgefaßt wird, erklärt und symbolisch deutet. Wie das Gebet sind ihm die Sakramente Mittel der Gottesgemeinschaft: es bedeutet den Verlust großer Schätze, *ὅταν . . . ὁ μύστης καὶ θιασώτης ἐκκλιθῇ τῶν μυστικῶν ἀπολαύσεων*, denn alle Güter der Welt vermögen jene himmlischen Gnadengüter nicht aufzuwiegen (unten S. 110, 32 ff.). Die Wirkung der Taufe beschreibt er ebenso als Reinigung von den Sünden wie als Wiedergeburt und Erleuchtung (or. VII. 257 B, Phot. bibl. p. 502 a 8)[6]. Die Bedeutung, die er den Sakramenten beilegt, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er sie

[1]) Vgl. Clem. Al. cap. XII p. 55 *οὗτος . . . οὐ γεύεται τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, πάντων τῶν ἐνταῦθα καταμεγαλοφρονῶν* usw.

[2]) Vgl. Philo: Quis rer. div. her. 53 ed. Wendl. vol. III. p. 60 *ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς* usw.

[3]) Vgl. Paulus: II. Cor. 5, 8; dazu Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel S. 193.

[4]) Vgl. Koch: Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theolog. Quartalschr. 80 (1898), S. 397 ff.

[5]) Ähnlich Clem. Al. cap. VII. p. 30 *ταύτῃ (scil. τῇ εὐχῇ) καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν . . . ἑπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν καὶ συναφιστάναι λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι, μετάρσιον ποιησάμενοι τὴν ψυχὴν* usw.; vgl. ferner Tertullian de orat. cap. XIV bei Öhler I p. 566: nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christo, s. darüber auch E. von der Goltz a. a. O. S. 271 ff.

[6]) Vgl. Usener, Relig. Unters. I, S. 165.

mit den Gleichnissen Jesu in Verbindung bringt: so deutet er als Taufe und Abendmahl den Vermögensanteil, den der verlorene Sohn vom Vater beanspruchen darf (unten S. 109, 2ff.). So sehr sich in diesen allegorisierenden Neigungen ein Mangel an Wahrheitssinn bekundet, der Geist, in dem er sein Amt als Mystagoge übt, zeugt doch von einer durchaus gesunden sittlichen Persönlichkeit, die von dem ehrlichen Bestreben geleitet wird, der Form einen tieferen Gehalt zu geben, und die mit allem Ernste auf eine Verinnerlichung der Religion hinarbeitet. Dieser Wille verrät sich z. B. in dem Eifer, womit sich Asterios gegen die sonderbare Sitte seiner Zeitgenossen wendet, bildliche Darstellungen evangelischer Erzählungen und Gestalten auf den Gewändern zur Schau zu tragen (or. I, 169 A—C).

Was er will, ist freilich nichts weniger als die Verbreitung einer Bildungsreligion; er kommt vielmehr dem Bedürfnis der Masse weit entgegen und gibt ihrem religiösen Triebleben neue Nahrung durch Anpassung christlicher Vorstellungen und Gebräuche an den besonders auf dem Lande tiefgewurzelten heidnischen Volksglauben. Für dieses Eindringen unterchristlicher Elemente in das kirchliche Leben, wie für die Entwicklung des griechisch-orthodoxen Christentums überhaupt, wird er immer als gewichtiger Zeuge zu nennen sein. Der Heiligenverehrung und dem Reliquienkult redet er kräftig das Wort. Jene verteidigt er gegen die rationalistische Opposition der Eunomianer, die darin eine Kreaturvergötterung sahen, indem er Heiligenkult und Gottesanbetung ihrem Werte nach streng unterscheidet (or. X, 321 D). Die Gründe der Juden gegen den Reliquiendienst entkräftet er schlagfertig dadurch, daß er aus ihrer eigenen Tradition seine Berechtigung herleitet (325 C—328 C)[2]. Neben der Verteidigung der bereits bestehenden läßt sich Asterios auch die Einführung und Verbreitung neuer Kulte angelegen sein: für die Verehrung eines einheimischen Märtyrers, des Phokas von Sinope, macht er eifrig Propaganda (or. IX)[3]. Daß er auch bei der Feier des Peter-Paulfestes[4] vor einer neuen Aufgabe steht, deutet

[1]) Vgl. Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 175, 182 ff., 294 f., 333, 336.

[2]) Zur Schilderung des segensreichen Wirkens der Heiligen (321 C f.) vgl. Basil. in Mamas c. 1 M. 31, 589 C.

[3]) Der Legende, die er von ihm erzählt, liegt ein antikes Schiffermärchen zugrunde. Vgl. Radermacher „St. Phokas". Archiv f. Rel.-Wiss. VII, S. 447; Kern „Der Robbengott Phokas" ebenda X, S. 82.

[4]) Vgl. Zöckler bei Hauck, R. E. f. pr. Th. 15, S. 212 ff.

er bei der Bezugnahme auf die Praxis seiner Vorgänger an der oben zitierten Stelle selber an (vgl. auch 281 A *κἂν μηδεὶς ἐπαινεῖν τὸν ἄνδρα προέληται*). An der ganzen Neuordnung des Festkalenders, die die Kirche damals vornehmen mußte, um die festfrohen Christengemeinden von der Teilnahme an heidnischen und jüdischen Lustbarkeiten, ja sogar an ernsten Feiern der Synagoge zurückzuhalten, zeigt er sich stark interessiert; hatte er doch selbst mit dem bezeichneten Mißstand zu kämpfen. In einer besonderen Rede (or. IV) wendet er sich gegen die Beteiligung der Christen am Kalendenfest. Die erste Bedingung für die Begehung eines Festes, sagt er dort, ist die Erkenntnis seines Zweckes. Nach diesem Grundsatz, den er auch selbst in der Einleitung seiner Märtyrerreden zur Anwendung zu bringen pflegt, erweist sich ihm jenes Volksfest als ein Unsinn gegenüber den christlichen Festen, unter denen er an erster Stelle Weihnachten *(Γενέθλιον)*, dann das Epiphanienfest *(Φῶτα)* und schließlich Ostern *(Ἀνάστασις)* nennt (217 C). Eine andere Festfolge deutet er in der Rede auf die Märtyrer (or. X) an durch die Namen *Χριστός, Στέφανος, Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, Ἰάκωβος, Πέτρος, Παῦλος, Θῶμας*[1], nachdem er vorher die altheidnischen Feste, als deren Ersatz ihm die christlichen gelten, die Feste der Demeter und der Kore, des Dionysos, Herakles und Asklepios aufgezählt hat (324 B). Es sind demnach von allen kirchlichen Fragen hauptsächlich die äußeren des Kultes und der Organisation, die den Amasener Bischof beschäftigen und eine Reihe seiner Kasualreden veranlaßt haben.

IV. Die Art der Exegese.

Eine andere Gruppe von Reden zeigt, inwieweit er der zweiten Aufgabe, die er der Predigt zuweist, nämlich der homiletischen *(λύσις γραφῆς)* gerecht wird. Form und Art seiner Schrifterklärung ist nicht in allen exegetischen Reden des Asterios die gleiche. Wir finden bei ihm ebenso die analytische wie die synthetische Methode. Als reinste Vertreter beider Gattungen können die neuen Predigten gelten, die von allen die klarste Architektonik aufweisen. Die Überlieferung deutet den Unterschied ihrer Form an, indem sie die eine als *λόγος*, die andere als *ὁμιλία* bezeichnet. Im Mittelpunkt des *λόγος εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν κτλ.* steht eine Betrachtung über das

[1]) Vgl. Usener a. a. O. S. 250.

Gebet; das zu behandelnde Gleichnis dient nur als Veranschaulichung der Forderung, daß man mit demütigem Herzen beten soll. Dagegen bildet den Hauptteil der *ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ* eine fortlaufende Erklärung des Gleichnisses; durch Voranstellung der zu erklärenden Stelle werden ihre Abschnitte scharf markiert. Sonst sind beide Formen mehr oder weniger gemischt. Doch überwiegt die Neigung für eine systematische Behandlung des Bibeltextes. Ihr zuliebe wird zuweilen ein im Text nicht eigentlich gegebenes Thema behandelt, wie z. B. in der Homilie *εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* (or. II) die These, daß der Mensch nicht Eigentümer, nur Verwalter seiner Güter sei: erst gegen den Schluß hin wird als Beispiel für das falsche Verhältnis des Menschen zu seinem Besitz unter anderen auch der *οἰκονόμος* des Gleichnisses genannt und noch eine kurze Auslegung versucht (192 D f). Den Übergang von der analytischen zur synthetischen Methode lassen auch die nicht seltene Vorausangabe von Thema und Teilen (z. B. or. I *εἰς τὸν πλούσιον καὶ Λάζαρον* 164 B: *τοῦ μὲν τὴν φιλότιμον ἀπόλαυσιν, τοῦ δὲ τὴν τεθλιμμένην ζωὴν . . καὶ τὸ τέλος ἀμφοτέρων*) und die häufigen zurück- und vorausweisenden Übergangsformeln erkennen. Diese ganze auf eine klare Struktur der Rede angelegte Technik erweist den Amasener Bischof wieder als Schüler der Kappadokier, die den *λόγος* auf den Höhepunkt der rhetorischen Kunst führten[1]; dabei kommt ihm der oben bezeichnete Mangel an theologischem Interesse zu statten: seine Predigt leidet weniger als die seiner Meister an dogmatischen Abschweifungen, höchstens an solchen rhetorischer Natur.

Der Wert der Predigt bestimmt sich aber mehr nach dem Maße, in welchem die allegorische oder die grammatisch-historische Interpretationsmethode angewendet wird. In dieser Hinsicht zeigt die Exegese des Asterios eine gewisse Zwiespältigkeit, wie wir sie noch stärker bei den Kappadokiern beobachten. Diese wandten sich wenigstens in der Theorie von der alexandrinischen Allegorese ab, in der Praxis gelang es ihnen nicht, sie ganz zu überwinden, am wenigens dem Nyssener[2]. Auch Asterios kennt ihre Gefahr, die Abirrung vom wirklichen Sinn

[1]) Vgl. Christlieb-Schian bei Hauck, Realenzykl. f. pr. Th.[3] 15 (1904), S. 631, wo freilich Asterios ohne besondere Begründung als Nachahmer des Joh. Chrysostomos genannt wird.

[2]) Vgl. Meridier a. a. O. S. 208 ff.

des Textes (193 B *οὐ γὰρ εὔκολόν ἐστιν εἰς ἀλληγορίαν ἀκόλουθον μετασκευάσαι τῷ γεγραμμένῳ*, und nicht ohne Vorsicht, erst nach einer umständlichen Motivierung, geht er einmal daran, den Ausdruck „Abrahams Schoß“ als Bild zu erklären (173 B)[1]. Dann aber gestattet er sich die Annahme einer ziemlich wilden Allegorie: Um nachzuweisen, daß Abraham schon bei Lebzeiten ein Knecht Christi war, will er unter den drei Männern, die einmal bei dem Patriarchen Einkehr hielten und von ihm bewirtet wurden, die Personen der göttlichen Trinität verstanden wissen (173 B f). Noch mehr als in seiner alttestamentlichen Exegese macht sich diese allegorisierende Art in der neutestamentlichen Bibelerklärung des Asterios geltend: für seine Gleichnisauslegung, die den breitesten Raum seiner homiletischen Tätigkeit einnimmt, hat er sie geradezu zum Prinzip erhoben. Hier entfernt er sich von der Ansicht der Kappadokier, daß Jesus seine Gleichnisse zur Verdeutlichung, nicht zur Verdunkelung seiner Lehre gegeben habe; er nennt sie vielmehr noch ganz im Sinne der apostolischen Väter[2] *αἰνίγματα* (180 A, in fil. prod. unten S. 113, 26) oder *ἐπεσκιασμένους λόγους* (181 A) und leitet daraus die Notwendigkeit der allegorischen Ausdeutung des Einzelwortes ab (vgl. in fil. prod. S. 113, 21 ff. *ταῦτα δὲ πάντα οὐχ ὡς δύγμα ἐν τῷ κοινῷ ἀνεγράφη, ἀλλ' ἕκαστος λόγος γέμει μυστήρια κεκρυμμένης ἀλληγορίας· παραβολὴ γάρ ἐστιν, ὥς ἴστε· πᾶς δὲ παραβολικὸς λόγος ἐξ ἄλλων τῶν φαινομένων πρὸς ἕτερα μυσταγωγεῖ τὰ νοούμενα* und vorher S. 108, 18 ff.: *ἄριστον πρᾶγμα καὶ τῷ λογικῷ πρέπον ζῴῳ τὸ κεκρυμμένην ἀσαφείᾳ γνώμην ἐπιμελῶς ἀνιχνεύειν καὶ προάγειν εἰς φῶς*, ferner 173 B u. a.). Demgemäß sucht er bei der Erklärung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auch

[1]) Er versucht zunächst, den Literalsinn des Wortes *κόλπος* als unhaltbar zu erweisen; wenn er dann aber zur Verdeutlichung seiner übertragenen Bedeutung das Bild vom windstillen Hafen verwendet, so nimmt er damit offenbar die Erklärung eines der tiefgründigen Schriftforscher, von denen er vorher sprach (173 B *ὃ καὶ διαπορήσεως ἀφορμὴν παρέχει τοῖς ἡδέως τὰ βάθη τῶν Γραφῶν βασανίζουσι*), nämlich des Nysseners auf. Vgl. Greg. Nyss. de anima et ressur. M. 46 p. 84 c *ὥσπερ οὖν τὴν ποὰν τοῦ πελάγους περιγραφὴν ἐκ καταχρήσεώς τινος ὀνομάζομεν κόλπον, οὕτω δοκεῖ ἀμετρήτων ἐκείνων ἀγαθῶν τὴν ἔνδειξιν ὁ λόγος τῷ τοῦ κόλπου διασημαίνειν ὀνόματι, ᾧ πάντες οἱ δι' ἀρετῆς τὸν παρόντα διαπλέοντες βίον, ὅταν ἐντεῦθεν ἀπαίρωσιν, ὥσπερ ἐν ἀκατακλύστῳ λιμένι τῷ ἀγαθῷ κόλπῳ τὰς ψυχὰς ἐνορμίζονται* und Ast. 173 D *τὸν κόλπον αὐτοῦ οἷον εὐδιόν τινα λιμένα καὶ ἄκλυστον ἀναπαυτήριον εἶναι τῶν δικαίων φησί*.

[2]) Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I (1899), S. 205 u. S. 227 ff.

in so nebensächlichen Zügen wie in der Beschenkung des Heimgekehrten mit *στολή, δακτύλιος* und *ὑποδήματα* einen mystischen Sinn. Vor allem kommt es ihm darauf an, in den Gleichnissen Andeutungen kirchlicher Institutionen aufzuzeigen. Das *ἐπιβάλλον μέρος*, auf das der verlorene Sohn Anspruch macht, bedeutet, wie wir früher (S. 42) sahen, nichts anderes als Taufe und Abendmahl. Das Pferd, auf dem der barmherzige Samariter den verunglückten Wanderer in eine Herberge führt, ist das göttliche Wort, das den Sünder zur Kirche leitet (Phot. bibl. p. 500 b f.). Das blutflüssige Weib, das von Jesus geheilt wurde, ist das Bild der Heidenkirche (Mai. NBP p. 673). So trübt eine stellenweise recht willkürliche Allegorese die Klarheit des den biblischen Beispielerzählungen zugrunde liegenden Gedankens.

V. Der ethische, speziell kynische Grundcharakter.

Glücklicher als in der Aufspürung des mystischen Sinnes ist Asterios in der Hervorhebung des moralischen Sinnes; sie verbindet sich bei ihm sofort mit der Feststellung des Literalsinnes: so findet er in dem *πτωχός*, womit Lazarus im Gleichnis bezeichnet wird, ähnlich wie Gregor von Nyssa in der 1. Seligpreisung (M. 44, p. 1205 D) neben der wörtlichen Bedeutung den Begriff der Demut (176 A *Διπλῆ τίς ἐστιν ἡ περὶ τὸν πτωχὸν σημασία· ἡ μὲν δηλοῦσα τῶν ἀναγκαίων τὴν ἔνδειαν, ἡ δὲ τὴν μετριοφροσύνην καὶ τοῦ ἤθους τὴν ταπεινότητα*). Vielfach kennt er überhaupt keine andere als die moralische Ausdeutung einer Schriftstelle: ja er trägt in seiner Vorliebe für solche Exegese moralische Züge in ein Gleichnis ein, die ihm nach dem biblischen Wortlaut vollständig fehlen. So wird z. B. der Vater des verlorenen Sohnes, der diesem ohne Zögern das Erbteil herausgibt, gerühmt als *οὐ μικρολόγος οὐδὲ φειδολὸς ἢ βραδὺς εἰς τὴν χάριν κτλ.* (u. S. 109, 6ff.). Schon daraus geht hervor, daß Asterios seine Hauptaufgabe auf jenem dritten Gebiet sieht, das er der Predigt zuweist, in der Moralisierung der Lebensführung.

In dieser Tendenz vereinigt sich seine homiletische mit seiner panegyrischen Beredsamkeit. Er stellt in den Mittelpunkt seiner Betrachtung entweder die fingierten Personen der Gleichnisse oder die Gestalten der heiligen Geschichte und Legende, um aus ihrem Verhalten die Grundsätze seiner Moral abzuleiten und sie dann auf das Leben seiner Zuhörer anzuwenden. Hier

fand seine dem spekulativen Denken abgeneigte und nur aufs Praktische gerichtete Natur den günstigsten Boden zur Entfaltung[1]. Auf ihm erwuchs dem Amasener Bischof, dem jeder Einfluß auf die Entwicklung der Lehre selbst versagt blieb, eine Bedeutung nicht bloß für die Geschichte der christlichen Predigt[2], sondern auch, was erst in unsern Tagen richtig eingeschätzt wird, für die allgemeine Kulturgeschichte.

Natürlich ist es kein geschlossenes System in durchsichtiger Begründung, das dieser Predigt zugrunde liegt. Sie zweckt ja nicht eigentlich auf maximenhaftes Wollen, auf Persönlichkeitsbildung ab, sondern will auf die breiten Massen wirken und ihr Triebleben regulieren. Darum erscheinen ihre Forderungen vor allem als Gebote Gottes, die in Lehre und Musterbild objektiv gegeben sind, als Vorschriften der geoffenbarten Religion, die eine unbestrittene Gültigkeit haben, und der Apparat des Glaubens, besonders die Vorstellung von der Vergeltung im Jenseits, wird in den Dienst dieser Propaganda gestellt. Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet die Einleitung der an der Spitze der Migneschen Sammlung stehenden Homilie auf Lazarus. Als Quellen der christlichen Ethik werden hier einerseits die *ἀποφατικὰ καὶ δογματικὰ θεσπίσματα* und die *προφητικὰ καὶ εὐαγγελικὰ στόματα*, andererseits die *πρακτικὰ ὑποδείγματα* erwähnt, unter denen das von Lazarus mit dem Ausblick auf das Los des Armen und des Reichen nach dem Tode als besonders wirkungsvoll hervorgehoben wird (164 A B).

Gleichwohl ist das ethische Denken des Asterios im letzten Grunde nicht spezifisch religiös-christlich. Wie er die *δεσποτικοὶ νόμοι* ohne weiteres mit den *ἀρετῆς παραγγέλματα* gleichsetzt (or. II, 185 A), so faßt er das Christentum überhaupt in erster Linie als Ethik, nicht als Religion auf. Kaum begegnen wir einmal dem im Mittelpunkt des christlichen Glaubens stehenden Erlösungsgedanken. Seine Predigt läuft immer auf die Forderung hinaus, die Seele von der Einwirkung der Welt rein zu erhalten und sie aus der Macht der Sinnlichkeit zu lösen.

---

[1]) Vgl. or. IX, p. 321 A *Ἡ γὰρ λογικὴ παίδευσις τῆς πρακτικῆς ἐνεργείας ἥττων καὶ ἀσθενεστέρα διδάσκαλος*, eine unendlich oft wiederholte heidnische Sentenz.

[2]) Neben der glücklichen Teilung des Textes (s. oben S. 44) ist es besonders die fruchtbare Behandlung des Themas, was man an der asterianischen Predigt lobt; vgl. Schian-Krüger bei Hauck, Realenzykl. f. pr. Th. 15, S. 634.

Damit steht er aber noch ganz auf dem Boden der antiken Ethik, oder genauer: er steht an dem Punkte, wo beide Welten, die antik-heidnische und die christliche, ineinander fließen. Man kann sagen: Asterios interpretiert das Christentum im Sinne der Moralphilosophie. Aus ihrem Inventar stammt das Bild des Bettlerphilosophen, das er in dem armen Lazarus zeichnet. Das Gleichnis selbst erscheint ihm nicht anders als wie eine Satire, in der sich Jesus über das Gebaren der Reichen in knappen beißenden Worten lustig macht (164 B *Διὰ δύο συντόμων ὀνομάτων ὁ λόγος σκώπτει καὶ κωμῳδεῖ τὴν πλαδῶσαν καὶ ἄμετρον τῶν κακῶς πλουτούντων διάχυσιν.* Ähnlich heißt es in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn vom älteren Bruder *κωμῳδεῖ τοῦ ἀδελφοῦ τὸν βίον . . . θεατρίζων τὰ ἔργα*). Die erste Seligpreisung *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* deutet er auf diejenigen, die wie Lazarus die Loslösung von der Welt und ihren Gütern innerlich vollzogen haben (176 B–D). Seine Auffassung vom Wesen des Christentums tritt besonders auch in der Art hervor, wie er die Tugenden des Märtyrers aufzählt und als die von seinen Zuhörern unerreichten Ideale hinstellt (or. X, 313 C *Εἰ ἐκεῖνος ἐνίκησε φλόγα πυρὸς τῇ καρτερίᾳ, σὺ πῶς πορνείαν οὐ δαμάζεις τῇ σωφροσύνῃ; Εἰ ὁ μάρτυς οὐκ ἐλέησε πλοῦτον ὃν ἠφίει, καὶ χρήματα, διὰ τί σὺ ὀλίγου οὐ καταφρονεῖς ἀργυρίου ὑπὲρ δικαιοσύνης; Εἰ ὁ μάρτυς γένος θεοῦ οὐ προετίμησεν, ἀλλ' ἀπεζεύχθη γυναικός, παίδων, φιλτάτων, πῶς σὺ οὐ κολάζεις τὴν προσπάθειαν, διὰ δὲ πρόσωπα τυχὸν σχέσιν πρὸς σὲ οἰκειότητος ἔχοντα ὑπερπηδᾷς τὸ δίκαιον καὶ τοῦ θεοῦ τὸν φόβον παραλογίζῃ; Εἰ ὁ μάρτυς τὸ σῶμα διὰ θεὸν ἐξεδύσατο, πῶς αὐτὸς ἑνὸς οὐ καταφρονεῖς χιτωνίσκου εἰς σκέπην γυμνοῦ;*). Die hier erhobenen Forderungen der *ἄσκησις*, des *καρτερεῖν* und der *ἀπάθεια* sind bekanntlich keineswegs genuin christlich; vielmehr setzen sich in ihnen Grundanschauungen der heidnischen Moralphilosophie — hier haben wir den reinen Kynismus — auf dem durch seine dualistische Weltauffassung dafür vorbereiteten Boden des Christentums durch.

Der Verlauf dieser Entwicklung ist im einzelnen noch nicht genügend aufgehellt; im allgemeinen ist er klar[1]: es zeigt sich, daß gerade in der Zeit des Asterios die Berührung zwischen Christentum und Kynismus sehr eng war. Wäre doch der

[1]) Vgl. die Übersicht bei Wendland, Hellen.-röm. Kultur, Kap. V und IX.

Kyniker Maximos durch Vermittelung des Gregor von Nazianz beinahe Bischof von Konstantinopel geworden[1]. Gegner der Kirche wie Julian benützten die Tatsache dieser Verwandtschaft als Waffe zur Bekämpfung des Christentums, und seine Verteidiger wie Joh. Chrysostomos hatten Mühe, einen Unterschied aufrecht zu erhalten und die heidnische Konkurrenz aus dem Felde zu schlagen[2]. Asterios steht ihr durchaus freundlich gegenüber. In dem großen Kampfe, in dem sich damals das Christentum mit der alten Welt auseinandersetzte, treffen wir ihn wieder in der Gefolgschaft der Kappadokier, die von dem reichen Erbe der antiken Kultur besonders ihre ethischen Werte für das Christentum sicher stellten[3]. Wie Basilios dem Meister der kynischen Sekte Diogenes wiederholt offene Bewunderung zollt[4], so gedenkt auch Asterios des bekannten Sinopeers in einer unzweideutigen Anspielung beim Lobe der *πατρίς* des Phokas, der ebenfalls aus Sinope stammt, mit warmen Worten; es klingt wie eine Verurteilung der kleinlichen Eifersüchteleien im christlichen Lager, wenn er dabei zu verstehen gibt, daß ihm Sittlichkeit über Religion gehe: 304 C D *Ἤνεγκε τοίνυν τὸν ἅγιον ἄνδρα τοῦτον, τὸ μέγα Χριστιανῶν ὄφελος ἡ γείτων Σινώπη, πόλις ἀρχαία καὶ γνώριμος, εὔπορος καρτερῶν καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν. Μὴ γάρ μοί τις λογιζέσθω νῦν τὸ τῆς θρησκείας διάφορον, ἀλλ' εἰ σπουδαίων ὅλως ἀνδρῶν τροφὸς καὶ μήτηρ ἐδείχθη*[5]. Nach diesem Zeugnis kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß der kynische Einschlag, den die asterianische Predigt zeigt, auf bewußtem Anschluß des christlichen Bischofs an die heidnischen Moralisten beruht.

Bevor wir nun versuchen, Art und Umfang dieser Beeinflussung genauer festzustellen, muß ein kurzes Wort über die Abwandelung gesagt werden, die der Kynismus in seinen Ausdrucksformen bis auf die Zeit des Asterios erfahren hat. Das

---

[1]) E. Schwartz, Charakterköpfe II, S. 2.

[2]) E. Norden, Fleckeisens Jhrb. Suppl. 19, S. 400 ff.

[3]) Vgl. dazu jetzt J. Geffcken, Antike Kulturkämpfe, Jhrb. f. d. kl. Altertum XXIX (1912), S. 608 ff.

[4]) Vgl. Büttner, Basileios d. Gr. Mahnworte an die Jugend S. 45.

[5]) Über das Gegenbild dazu bei Tertullian, der adversus Marcionem I. p. 290 f. die Häresie des Sinopeers Marcion mit dem paradoxen Gebahren seines Landsmannes Diogenes in Parallele setzt, vgl. Dr. A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem", T. U. XXXVIII, 2, S. 9 f.

altkynische Ideal hatte seine scharfe Ausprägung in der Diatribe oder auch in der pointierten Anekdote, der *χρεία* erhalten. Beide Formen fanden schon früh auch bei den Stoikern Eingang; Diogenes Laertios verzeichnet *διατριβαί* für Kleanthes, Persaios und Sphairos, für die beiden ersteren auch *χρεῖαι;* ähnlicher Art waren die *ὁμοιώματα* des Ariston von Chios. Als dann in der Folgezeit mit der fortschreitenden Popularisierung der Philosophie sich die Gegensätze zwischen den verschiedenen Schulen mehr und mehr ausglichen, wurden mit dem Inhalt der nivellierten Moral auch die Ausdrucksmittel und Formen für ihre Verbreitung Gemeingut aller Richtungen. Allerdings büßte dabei die kynische Diatribe viele wirkungsvolle Reize ein. Das allgemeine Charakteristikum der ethischen Massenpropaganda war nun die *πολυπραγμοσύνη,* das aliena negotia curare, wie es Plutarch in einer eigenen Schrift schildert und Horaz Sat. II, 3 in der Person des Damasipp karikiert. Diese Moralisten sahen ihre Aufgabe darin, das Leben ihrer Mitmenschen zu überwachen — daher heißen sie sich auch *κατάσκοποι* —, und ihre Fehler aufzudecken: indem sie diese heilen, werden sie zu *ἐπίσκοποι;* ihre Tätigkeit ist ein beständiges *ἐλέγχειν, νουθετεῖν, ἰατρεύειν,* ihr Ziel in jedem Falle ein *ὠφελεῖν.* Diesem Zwecke dient auch die Unterhaltungsliteratur, die Philosophenaretalogie, die sich an Gestalten wie Apollonios von Tyana oder Euphrates anschließt. Die Träger dieser Bewegung mögen sich vielfach von Art und Sinn des alten Kynismus weit entfernt haben, dennoch faßten sie sich am liebsten mit dem Namen Kyniker zusammen; die Möglichkeit eines äußeren Anschlusses an diese Richtung war eben von vornherein dadurch gegeben, daß der Kynismus nicht durch feste Dogmen wie die anderen Schulen abgegrenzt war[1].

An Tendenzen, Formen und Motive dieser heidnischen Prediger knüpft nun die Kanzelrede des christlichen *ἐπίσκοπος* unverkennbar an. Aus ihrem Programm nimmt er die Schlagwörter auf, um die für ihn selbst vorbildliche Art des Auftretens der Apostel zu schildern: vgl. 272 D (Petri Verhalten gegen Ananias und Sapphira) *οὐκ ὠμὸς ὢν καὶ φονικὸς τὴν γνώμην, ἀλλὰ κατὰ σκοπὸν ὠφελείας, οὕτως ἰατρεύσας τὴν*

[1]) Vgl. dazu Norden, Fleck. Jhrb. Suppl. 19, S. 377, 381[1], 392; Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen S. 45 und sonst; Wendland, Hellen.-röm. Kultur S. 39 ff.; E. Schwartz, Charakterköpfe II, S. 26.

ἁμαρτίαν . . . εἰκότως ἐνόμισεν οὐ τῆς ἐκ λόγων νουθεσίας μόνον χρῄζειν τοὺς μαθητάς, ἀλλὰ καὶ φόβου τινὸς εὐπράκτου . . . καὶ διὰ τοῦτο ἐλέγξας τὴν ἁμαρτίαν εὐθὺς θάνατον τὴν τιμωρίαν ἐπήγαγεν[1]. In den Stoffen der Märtyrerrede, die einen Hauptteil der Beredsamkeit des Asterios ausmacht, setzt sich die hellenistische Wundererzählung auf christlichem Boden fort[2]; wahrscheinlich hat er auch seine Vorliebe für Gleichnisreden von seinen heidnischen Vorgängern ererbt. Sicher läßt sich dies von der Auffassung behaupten, die er an die biblischen Gleichnisse heranbringt; er findet in ihnen, wie bereits S. 48 angedeutet wurde, einen skurrilen Zug und betont dieses Merkmal öfter. Ja, es ist die Theorie der reizvollen Diatribe eines Bion, die er mit ihrer genauen psychologischen Begründung und in ihrer rein kynischen Formulierung unverändert auf die Gleichnisse Jesu überträgt; so erklärt er in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn: *Ἐπειδὴ δὲ τὴν ἐκ τοῦ προφανοῦς παρρησίαν οὐκ ἔφερον ὥσπερ πῶλοί τινες ἄγριοι χειρὸς ἐπαφήν, τοῖς παραβολικοῖς τῶν λόγων καταμίξας αὐτῇ ὥσπερ τινὶ μέλιτι πικρὸν καὶ ἀηδὲς φάρμακον, οὕτως αὐτῶν εὐμηχάνως ἐξιᾶται τὴν νόσον*[3]. Inwieweit dieses Prinzip die Form seiner eigenen Predigt bestimmt, wird später genauer zu zeigen sein. Aber auch ihr Inhalt verrät immer wieder den kynischen Standpunkt des Verfassers. Natürlich begegnen fast ausnahmslos die sog. kynischen *τόποι*, in denen sich die Moral der Popularphilosophie konsolidiert hatte. Für sich allein mögen sie nicht mehr als die kynische „Allerweltsdiatribe" beweisen; in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Asterios erscheinen, scheinen sie mehr zu bedeuten. Sie seien daher zur Charakterisierung der asterianischen Moralpredigt hier genannt, zumal diese in der über-

---

[1]) Man vergleiche damit die Schilderung der Wirksamkeit des Euphrates bei Plinius ep. I, 10. — Als *νουθεσία* wird die Ansprache an die Gemeinde bereits in dem bekannten Zeugnis des Justin Apol. I, c. 67 bezeichnet, und die älteste christliche Predigt, der 2. Klemensbrief, kann als solche gelten. Mit der kynischen Volkspredigt vergleicht auch Origenes die christliche Missionsverkündigung.

[2]) Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 37.

[3]) Ein Spruch des Diogenes — freilich von zweifelhafter Echtheit — lautet: *Οἱ μὲν ἰατροὶ τὰς τῶν ἐκλεικτῶν φαρμάκων πικρίας μέλιτι, οἱ δὲ σοφοὶ τὰς τῶν δυσκολωτέρων ἀνθρώπων ὁμιλίας ἱλαρότητι γλυκαίνουσιν* zitiert bei Gerhard, Phoinix von Kolophon S. 41, wo u. a. auch Themistios als Zeuge für dieses kynische Prinzip genannt wird. Eine andere Gnome des Diogenes ist: *Τὸ ἀληθὲς πικρόν ἐστι καὶ ἀηδὲς τοῖς ἀνοήτοις* bei Gerh. S. 34.

reichen Literatur der letzten Jahre über die Diatribe unberücksichtigt blieb[1].

Der Maßstab für die kynische Wertung des Lebens ist das *ἀναγκαῖον καὶ λυσιτελές*. Wie Basilios[2] legt ihn auch Asterios seinem moralischen Räsonnement zugrunde und regelt nach dieser Norm die ganze Lebensführung: was darüber hinausgeht, ist *τρυφή, κενοδοξία* oder *πλεονεξία* (164 C f., 204 D). Erstere wird in allen ihren Erscheinungen leidenschaftlich bekämpft: in Kleidung (164 C—168 C)[3], in Wohnung und Hauseinrichtung (169 A—B), in Nahrung (169 C) und in der Unterhaltung (188 D—189 A)[4]. Andererseits wird die Einfachheit *(εὐτέλεια)* an Phokas (304 D) wie an Paulus (296 A) rühmend hervorgehoben. Letzterer wird in seinem Bemühen, durch seiner Hände Arbeit sein Brot selbst zu verdienen, als Vorbild auch für die Priester hingestellt und damit dem durch die Kyniker zu Ehren gebrachten *πόνος* das Wort geredet[5]. Sinnlichen Lüsten gegenüber erscheint die Keuschheit der Susanna in

---

[1]) Ähnlich zeigt Wendland den Kynismus bei Philon: Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. u. Rel. S. 7 ff.

[2]) *Πρὸς νέους* c. 8 M. 31, 585 A, *πρὸς πλουτ.* c. 2 M. 31, 284 u. a. Vgl. Büttner a. a. O. S. 44[2]; dazu jetzt Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae S. 18.

[3]) Er berührt sich dabei besonders auffällig mit Basilios *πρὸς πλουτ.* M. 31, 289, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Ast. 165 B *Ἂν δὲ καταλιμπάνων τὸ πρόβατον καὶ τὸ ἔριον . . ταῖς ματαίαις ἐπινοίαις καὶ ἐμπλήκτοις ἐπιθυμίαις ἐκδιατώμενος καὶ πρὸς τὸν ἀνθόβαφον ἐρχόμενος . . . ἵνα τὸν κόχλον ἐκ θαλάσσης θηρεύσας —, ὁ τοιοῦτος μαστίζεται ὡς βλὰξ καὶ θηλυδρίας κόσμοις ἀθλίων κοσμούμενος.*

Bas. 289 A *συνάγουσι τοὺς ἀνθοβαφεῖς . . . οὐδεὶς ἐξαρκεῖ πλοῦτος ταῖς γυναικείαις ἐπιθυμίαις ὑπηρετούμενος . . . ὅταν σπουδάζηται . . . τὰ ἐκ θαλάσσης ἄνθη, ἡ κόχλος, ἡ πίννα ὑπὲρ τὸ ἔκ τῶν προβάτων ἔριον.*

[4]) Die Aufzählung der *οἰκίαι* für Sommer und Winter, der *ἐσθῆτες πολυτελεῖς* für die *βάθρα, κλῖναι, στιβάδες, θύραι*, der *σκεύη* in Gold und Silber, der *ὄρνιθες, ἀρώματα* und des *δορυφορικὸν τῆς τραπέζης*, der *τραπεζοποιοί, οἰνοχόοι, ταμιεῖαι, μουσικοί, μουσικαὶ ὀρχηστρίδες, αὐλητραί, γελωτοποιοί, κόλακες παράσιτοι* 169 A—C ist in der Diatribe stereotyp; vgl. Gerhard a. a. O. S. 115 ff., S. 134 ff.; ergänzt wird sie durch die Beschreibung des reichen und des armen Hauses in einer Schilderung der sozialen Unterschiede auf Erden (209 B—D *ὄροφοι, λουτρά, οἶκοι ποικίλοι, στοαί, τοῖχοι, τράπεζαι, ἵπποι, λυχνίαι, σφαῖραι, ἁλύσεις*) und durch die Darstellung menschlicher *κενοδοξία* (188 D *κόλακες ἄσωτοι, κακοδαίμονες παράσιτοι, θηριομάχοι, ἱπποτροφίαι, θαυματοποιοί, μῖμοι*). Über ähnliche Tiraden bei Philon s. Wendland, Beitr. S. 24 ff., 43 f., bei Basilios, bes. *πρὸς πλουτ.* c. 2 und 4, s. Dirking S. 34 ff. und Büttner S. 44 ff.

[5]) Vgl. R. Helm, Lucian und Menipp S. 330.

glänzendem Lichte (244 A ff.); die *σωφροσύνη* wird für alle Sinne und Organe des menschlichen Körpers zum obersten Gesetz gemacht (185 ff.)[1]. Die Ausartungen des *φιλήδονος* und des *φιλόδοξος*[2] bei einem sonderbaren Volksfest werden in dem bereits S. 43 angeführten *λόγος κατηγορικὸς τῶν Καλανδῶν* gestraft, während ein anderer von den Kynikern scharf gerügter Festbrauch, der *ἱερὸς γάμος*[3], nur gelegentlich gestreift wird (324 B). Eine eigene Rede (or. V) behandelt das Verhältnis zwischen Mann und Weib, eine andere, die nur im Exzerpt des Photios (bibl. 502 b 20—503 a 10) vorliegt, das zwischen Herr und Sklave; diese sozialen Fragen waren immer Thesen der heidnischen Moralphilosophie[4]. Den breitesten Raum in der Predigt des Asterios nehmen aber wie in der Diatribe die Betrachtungen über den irdischen Besitz ein. In ihnen tritt die Abhängigkeit des Asterios von jener besonders deutlich in die Erscheinung, wie ein Vergleich im einzelnen zeigen wird.

Um dafür eine sichere Grundlage zu gewinnen, müssen wir uns die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen dieses Teiles der asterianischen Predigt klar machen. Darüber orientieren uns die Bestrebungen der anderen Kirchenväter jener Zeit. Auch im Mittelpunkt ihrer Predigt stand neben dem Kampf um das Dogma jene eigentliche soziale Frage[5]. Der Gegensatz von arm und reich hatte damals durch Mißwachs und Teuerung, aber auch infolge gewissenloser Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen durch die Reichen besonders krasse Formen angenommen. Hier griffen die Vertreter der Kirche mit Wort und Tat ein. Wenn sie auch nicht wie Basilios ihr eigenes Vermögen hingaben, so versuchten sie doch alle, in scharfen Strafpredigten gegen die Habsucht der Besitzenden und in ein-

---

[1]) Ähnlich bekämpft Basilios die *ἡδονή* der Sinne (z. B. *πρὸς νέους* c. 8), vgl. Büttner S. 46 ff., auch Wendland, Beiträge S. 36.

[2]) Der *τόπος περὶ εὐγενείας* fand bereits oben S. 36 f. Erwähnung.

[3]) Wendland, Beiträge S. 44.

[4]) Vgl. Seneca, epist. 94: Recepit eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem . . . domino quomodo servos regat; zitiert bei Wendland, Beitr. S. 6[1]. — In der Hochschätzung des Weibes und der Familie läßt freilich der Christ die altkynische Moral weit hinter sich.

[5]) Darüber liegt jetzt eine eingehende Untersuchung vor von O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). Auf sie hauptsächlich stützen sich die folgenden Ausführungen.

dringlichen Mahnreden zur Mildherzigkeit der Not zu steuern. Sie berufen sich dabei natürlich in erster Linie auf das Hauptgebot der christlichen Ethik, die Forderung der Nächstenliebe, aber mit den biblischen verbinden sie die Argumente der hellenischen Sozialphilosophie, namentlich die zur Begründung des Humanitätsgedankens besonders in der Stoa gepredigten Anschauungen, daß die Menschen Brüder eines Stammes *(ὁμόφυλοι, συγγενεῖς)* und daher für einander verpflichtet seien[1], ferner die weitverbreiteten Vorstellungen von der sozialen Gleichheit auf Erden am Anfang wie am Ende der Zeiten und die vom Kynismus in die Popularphilosophie übernommene Ansicht, daß der Mensch alle äußeren Güter und das Leben selbst von der Natur oder von Gott erhalten hat, also nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter dieses Besitzes ist und als solcher den Geboten des wirklichen Herrn untersteht[2]; diese sind für das Erwerbsleben die gleichen wie für das Genußleben: die Normen des *ἀναγκαῖον* und des *συμφέρον*; was nicht unter diese fällt, ist unerlaubte *πλεονεξία*. Für den Christen kommt neben dem genannten christlichen Hauptgebot als besonders wirksames Motiv der Ausblick auf die Vergeltung beim jüngsten Gericht hinzu. So steigern sich bei einzelnen Kirchenvätern wie z. B. Basilios und Johannes Chrysostomos diese Ideen zum ausgeprägten Pauperismus und Kommunismus, der bei ersterem in der Organisation des könobitischen Mönchtums seinen großartigsten Ausdruck findet[3].

In dieser Richtung bewegen sich auch die Gedanken des Asterios über den Besitz. Auch für ihn ist der Besitzlose der eigentliche Philosoph[4] und der vollkommene Christ. So hat nach seiner Auslegung Jesus das christliche Lebensideal in seinen Worten an den reichen Jüngling beschrieben (212 C *τὸν τέλειον ἐκεῖνον εἶναι διδάσκων, ὃς ἂν πάντων ὧν ἔχει, τοῖς δεομένοις παραχωρήσας πρὸς τὴν ἀκτήμονα φιλοσοφίαν αὐτομολήσῃ, τὴν μητέρα τῆς ἀρετῆς καὶ ὁμόσκευον*). Die aus dem Kynismus

[1]) Prächter, Hierokles S. 62, Arnim, Fr. St. III, 340 f., Schilling S. 98 und 105.

[2]) Guggenheim, N. Jhrb. f. kl. Altert. 9 S. 52 ff., Dirking S. 194 f., 40 f.

[3]) Schilling S. 96 und 118 ff.

[4]) Beide Begriffe werden fast synonym nebeneinander für die Apostel gebraucht: 176 D *τοῖς ἕνδεκα πένησι καὶ φιλοσόφοις*. Zur Erklärung ihrer Verwandtschaft vgl. Teles 4, 1 H. *ὁ δὲ πένης οὐκ ἔχων τί πράττῃ, πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν γύνεται*. So nennt sich auch Dion von Prusa bald Bettler, bald Philosoph; vgl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipz. Studien X, S. 219.

übernommenen Begriffe *ἀκτήμων*, *ἄοικος*, *ἀνέστιος*, mit denen auch Basilios das Armuts- und das Mönchsideal bezeichnet[1], sind Ehrentitel für Elisa (213 B), Petrus (276 A) u. a.

Aber er will nicht Armut um jeden Preis und in jeder Form: nur die auf freiwilligem Verzicht beruhende und mit Geduld ertragene Armut ist sittlich wertvoll, wie andererseits nicht der Reichtum an sich, sondern nur als Anlaß zur Sünde und wegen der Gefahren des Erwerbs verwerflich ist. Die Auslegung des Gleichnisses von Lazarus und dem Reichen dient ihm dazu, diese Gedanken zu entwickeln und namentlich auch den Gegensatz von arm und reich in grellen Farben zu schildern (169 C—173 A, 205 B—D, 209 B)[2]; dabei macht sich mehr die kommunistische als die pauperistische Tendenz geltend: der herrschende Zustand der sozialen Ungleichheit auf Erden (*ἀνισότης*, *ἀνωμαλία* 209 B) stellt für ihn das Ergebnis einer allmählichen Entartung der Menschheit dar, die durch die Sünde, vor allem durch die Pleonexie eingetreten sei (212 A—C); deshalb drängt er auf einen Ausgleich der sozialen Unterschiede durch Ausrottung dieses Grundübels (212 C).

Dies sind die Grundanschauungen über den Besitz, die Asterios mit den großen Kanzelrednern seiner Zeit teilt. In ihrer Darstellung macht sich aber der Einfluß der Diatribe, der auch bei jenen nicht fehlt, bei Asterios in so starkem Maße geltend, daß dadurch der christliche Charakter der Predigt vielfach verwischt wird. Namentlich sind es zwei Reden, die wegen ihres kynischen Grundcharakters hier eine besondere Beachtung verdienen.

Exkurs über die Reden *Εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* und *Κατὰ πλεονεξίας*.

In der Predigt über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (or. II) geht der Redner nicht von dem zugrunde gelegten Schrifttext aus, sondern stellt ganz in kynischer Manier[3]

[1]) Dirking S. 36 f.

[2]) Wie in der Schilderung des Luxus (s. S. 52 f.), so berührt er sich auch bei diesem verwandten Thema mit den Ausführungen des Basilios in der Rede *πρὸς πλουτ.*; vgl. z. B. Bas. c. 4, M. 31, p. 288 C *Τί ἀποκριθήσῃ τῷ κριτῇ; ὁ τοὺς τοίχους ἀμφιεννὺς ἄνθρωπον οὐκ ἐνδύεις· ὁ τοὺς ἵππους κοσμῶν τὸν ἀδελφὸν ἀσχημονοῦντα περιορᾷς* und Ast. 209 C *ὁ μὲν γυμνοῖς ἀσχημονεῖ μέλεσι καὶ ὁ ἄλλος . . τοὺς τοίχους ἐνδύει.*

[3]) Weber a. a. O. S. 91, S. 214.

die naive landläufige Meinung voran, daß der Mensch Herr und Eigentümer seiner Güter sei, um sie dann als irrig zu erweisen. Die Beziehung auf das Gleichnis tritt dabei ganz zurück; eigentlich wird daraus zunächst nichts weiter als der Begriff des *οἰκονόμος* genommen, der für den oder die Grundgedanken des Gleichnisses nebensächlich ist. Dieses alte Bild für die Stellung des Menschen zum Besitz wird nun durch andere erläutert, die ebenfalls aus der griechischen Moralphilosophie stammen. Besonders dient der bekannte bionische Vergleich des Leibes mit einem Hause, in dem die Seele in Miete wohnt (bei Teles p. 15, 11 H. *καθάπερ καὶ ἐξ οἰκίας, φησίν ὁ Βίων, ἐξοικιζόμεθα, ὅταν τὸ ἐνοίκιον ὁ μισθώσας οὐ κομιζόμενος τὴν θύραν ἀφέλῃ . . ., οὕτω, φησί, καὶ ἐκ τοῦ σωματίου ἐξοικίζομαι, ὅταν ἡ μισθώσασα φύσις τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀφαιρῆται*)[1], dem christlichen Prediger dazu, jenen weitverbreiteten Wahn richtig zu stellen: 180 C *οὔτε μὴν ἡμεῖς ὡς αὐθένται καὶ κύριοι τῷ βίῳ τούτῳ ὡς ἡμετέρᾳ οἰκίᾳ ἐνῳκίσθημεν, ἀλλ' ὡς πάροικοι καὶ ἐπήλυδες καὶ μετανάσται ἀγόμεθα, ὅπου οὐ θέλομεν καὶ ἡνίκα οὐ προσδοκῶμεν· ἀφαιρούμεθα δὲ τῶν ὄντων, ὅταν δόξῃ τῷ κυρίῳ τῆς κτήσεως.* Mit den Worten *πάροικοι καὶ ἐπήλυδες καὶ μετανάσται* deutet er ein zweites Gleichnis an, das man ebenfalls auf Bion zurückführt; es ist ausgeführt bei Cic. Cato maior c. 23: Ex vita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo; commorandi enim natura devorsorium nobis, non habitandi dedit und bei Seneca ep. 120, 14 nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas. Asterios läßt diesen Vergleich in breiterer Ausmalung und in doppelter Fassung folgen: 181 C *Μᾶλλον δὲ εἴπερ ἀκριβῶς βούλει κατιδεῖν, τίνι παρόμοιος ὁ βίος ἡμῶν, μνημόνευσον, εἴ ποτε ὥρᾳ θέρους ὁδοιπορῶν ἐθεάσω δένδρον ἀμφιθαλὲς ἐπὶ πολὺ τοῦ πλάτους καὶ τοῦ μήκους διῆκον, ἱκανὸν τῇ σκιᾷ οἰκίας πληρῶσαι χρείαν. Τούτῳ τερφθεὶς ὑπῆλθες καὶ ἔφ' ὅσον ἐξῆν, ἐκεῖσε κατέμεινες. Ἐπεὶ δὲ ἔδει πάλιν ἀπᾶραι καὶ σοῦ βουλευομένου [βουλομένου M.] τὴν ἄφιξιν, ἕτερος ὁδοιπόρος ἐπέστη . . . καὶ τὸ ἓν δένδρον ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας ἐγένετο τάχα δέκα ξένων ὀλιγοχρόνιον καταγώγιον· καὶ τὸ πάντων γενόμενον ἑνὸς ἦν, τοῦ ὄντως κυρίου —*

[1] Nach anderer Richtung ist das Bild bei Theophrast ausgemalt; vgl. Plut. Mor. VII, p. 3 Bern. *Θεόφραστος . . . ἔφη τῷ σώματι πολλοῦ τὴν ψυχὴν ἐνοικεῖν ὀλίγου χρόνου βαρεῖς μισθοὺς ὑποτελοῦσαν* etc.

und 184 A *Ἐθεάσω καὶ πανδοχεῖον, ἐφ' οὗ πάντως ὁδεύων κατέλυσας· ἔλαβες δὲ ἐκεῖθεν πολλὰ βαστάζων μηδέν, κλίνην, τράπεζαν, ἐκπώματα, πίνακα, ἄλλα σκεύη παντοδαπά. Οὐδέπω δέ που πρὸς αὐτάρκειαν χρησαμένου ἦκεν ἄλλος πενεστιῶν, κεκοναμένος, κατεπείγων σε καὶ ἐξείργων [ἐξείρων M.] τοῦ πανδοχείου καὶ ζητῶν τὰ ἐξαίρετα.*

Hier hat der christliche Moralist das Eigentum und den Stil des „geistreichen Feuilletonisten" Bion reiner bewahrt als seine heidnischen Vorgänger[1]. Zugleich zeigt sich hier eine bemerkenswerte Abweichung von Basilios. Dieser kommt in der dem Asterios vielleicht nicht unbekannten[2] Auslegung des Gleichnisses vom törichten Reichen ebenfalls auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Besitz zu sprechen und beschreibt es in folgendem Bilde: c. 7 M. 31 p. 276 B *ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν θεάτρῳ θέαν καταλαβὼν εἶτα ἐξείργοι τοὺς ἐπεισιόντας ἴδιον ἑαυτοῦ κρίνων τὸ κοινῶς πᾶσι κατὰ τὴν χρῆσιν προκείμενον· τοιοῦτοί εἰσι καὶ οἱ πλούσιοι.* Die Vorstellungen sind so verwandt, daß wir kein Bedenken tragen, statt des schwer verständlichen *ἐξείρων* des Migneschen Asteriostextes auf Grund der Basiliosstelle *ἐξείργων* zu lesen; der Unterschied ist nur, daß der dem Bilde zugrunde liegende Gegensatz bei Asterios mit den Begriffen *ἴδιος—ἀλλότριος*, bei dem Begründer des könobitischen Mönchtums durch *ἴδιος—κοινός* ausgedrückt wird. Die letztere Auffassung trifft auch allein den genauen Sinn der Gleichniserzählungen bei Asterios; wenn er trotzdem den Schatten des Baumes und das *πανδοχεῖον* mit seiner Einrichtung als *ἀλλότρια*, nicht als *κοινά* bezeichnet, so gibt er damit das ältere kynische Urteil über den Wert der Güter wieder. — Das Bild vom Theater stammt aus der Stoa und war schon von Klemens von Alexandrien übernommen worden[3]. Als eigentlicher

[1]) Hense, prolegg. ad Tel. p. CXIV ff. behauptet, Cicero habe a. a. O. den Gedanken seiner Vorlage etwas erweitert; die Asteriosstelle spricht aber dafür, daß er ihn verkürzt hat. — Das zweite Bild verwendet auch Epiktet in seinen von Bions Sprache beeinflußten Dissertationen, um daran den Wert der rhetorischen Bildung als eines Durchgangsstadiums zur Tugend zu veranschaulichen: diss. III, 23, 36 ff.

[2]) Noch ehe er auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter eingeht, hebt er an jenem Reichen des andern Gleichnisses wie Basilios seine Eigenschaft als *κακὸς οἰκονόμος* und seine falschen *βουλεύματα* hervor; auch das Bild von *κόλποι τῆς πλεονεξίας* gebraucht er dabei; vgl. M. 31 p. 276 C und 40 p. 192 B.

[3]) Dirking S. 66.

Schöpfer der Bühnenvergleiche gilt aber Bion, der *θεατρικός*; durch ihn wurde der mimus vitae in der Diatribe fast eine sprichwörtliche Redensart. Asterios verwendet ihn in folgender Fassung: 184 B *Ὡς γὰρ τὰ τῶν θαυματοποιῶν προσωπεῖα ἔχει μὲν οὐδεὶς κατ' ἐξαίρετον, πάντες δὲ ἐπιτίθενται οἱ τῶν δραμάτων ὑποκριταί, οὕτω τὴν γὴν καὶ τὰς ἀπ' ἐκείνης ὕλας ἄλλοι ἐξ ἄλλων ὡς ἱμάτια μετενδύονται*[1]. Mit dem Bild von der Maske verbindet sich hier wie auch öfters in der bionischen Diatribe[2] sofort ein verwandtes, das weiter unten ausführlicher wiederholt wird: 193 A *Ἕκαστος γὰρ τὴν ἰδίαν πολιτείαν ὡς ἱμάτιον περιβέβληται εἴτε λαμπρὸν καὶ τίμιον εἴτε φαῦλον καὶ τῆς πτωχικῆς ἐφεστρίδος ὅμοιον· ἐκδύσασθαι δὲ αὐτὸ οὐκ ἔστιν οὔτε ἀπαλλάξαι καὶ διαμείψασθαι πρὸς ἕτερον οὔτε κτέ.* So drängt sich in dieser Predigt eine Reihe wirkungsvoller Vergleiche zusammen, die alle den gleichen Gedanken veranschaulichen; auch seine ethische Konsequenz wird schließlich in eine Form gekleidet, die ihren kynischen Ursprung ebenfalls deutlich verrät: 184 D *ὅτι προσῆκεν ὡς ἐφημέρους ἡμᾶς διαζῆν ἀναμένοντας τῆς ἐξόδου τὸ σύνθημα*[3].

In der zweiten Rede, der *ὁμιλία κατὰ πλεονεξίας* treten zu diesen Erscheinungen andere, die den kynischen Einschlag in der Predigt des Asterios noch klarer erkennen lassen. Hier ist die enge Beziehung auf die heilige Schrift, worin man das einzige äußere Merkmal sieht, das die christliche Kanzelrede im Gegensatz zur Diatribe immer bewahrt habe[4], aufgegeben. Der Prediger erinnert nur kurz in einem aus dem Zusammenhang der vorher und nachher entwickelten Gedanken heraustretenden Teile an die vorausgegangenen Lektionen, die mit dem Thema in keiner Verbindung stehen, um dann zu diesem selbst überzugehen. Seiner Predigt gibt er die Form einer Anklagerede gegen die personifizierte *Πλεονεξία*; voraus geht die Aufforderung: 196 A *Ἀποστράψητε αὐτὴν ὡς ἄκοσμον ἑταιρίδα προσγελῶσαν τῷ πλήθει ταῖς ἀλλοτρίαις ὕλαις καλλωπιζομένην καὶ τοῖς ἄνθεσι τοῦ φαρμακοπώλου.* Ist jene Kunst der Per-

[1]) Vgl. Seneca epist. 120, 22: mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus, quam exuimus; dieses und andere Beispiele bei Büttner S. 55. — Asterios gebraucht es noch einmal, um die Unbeständigkeit des *παραβάτης* Julian zu beschreiben: 208 A.

[2]) Vgl. darüber O. Hense, Teletis reliquiae[2] p. XLVI, CVII, CXIII.

[3]) Vgl. Diog. L. VI 2. 38 *ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν.*

[4]) Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 544.

sonifikation des Lasters kynische Technik, so erinnert dieser Vergleich wiederum an die schriftstellerische Eigenart des Borystheniten, von dem Eratosthenes sagt: *πρῶτος τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν* (bei Diog. L. IV, 52). Eine weitere Eigentümlichkeit der Rede ist die bei Asterios sonst nicht gewöhnliche Verwendung einer paganen Fabel, die als solche ausdrücklich gekennzeichnet wird (197 C *τοῦ παρ' Ἕλλησι μύθου*). Inhaltlich berührt sie sich vielfach mit jenen Predigten des Basilios, die von der Diatribe stark beeinflußt sind, namentlich mit der Homilie *πρὸς πλουτοῦντας* (M 31, p. 277 ff.), die Asterios wahrscheinlich kannte (vgl. oben S. 52[3], 55[2]). Doch weisen andere Bestandteile der Schrift auf eine unmittelbare Abhängigkeit von dem kynisch-stoischen Schrifttum, insbesondere ist eine enge Beziehung zur ersten Satire des Horaz nicht zu verkennen. Alle diese Besonderheiten der Rede erfordern eine genauere Analyse ihres Inhalts.

Wir beobachten eine fortlaufende Berührung mit der Diatribe, die bald nach der langen Einleitung beginnt. Der Redner geht von der Aufzählung biblischer Beispiele des Geizes über zu einer Betrachtung des täglichen Lebens. Diesem Teil schickt er die in der Moralpredigt gern verwendete *σύγκρισις* der Laster voraus, um die *πλεονεξία* als das schlimmste zu erweisen: dem *φιλοχρήματος* stellt er die schon erwähnten Typen des *φιλήδονος* und des *φιλόδοξος* gegenüber, wobei er die Genußsucht in die Untugenden des *φιλοσώματος* und des *γαστρίμαργος* scheidet (200 C). Seiner Einteilung liegt somit das vielbenutzte Schema des stoischen Lasterkatalogs zugrunde mit den Kategorien *πλεονεξία, φιλοδοξία, φιληδονία*[1]. Dann setzt der *χαρακτηρισμός* des *πλεονέκτης* ein: 201 A *Τοῖς οἰκείοις ὁ πλεονέκτης ἐστὶν ἀηδής, οἰκέταις βαρύς, φίλοις ἄχρηστος, ξένοις δυσέντευκτος, γείτοσιν ὀχληρός, γυναικὶ μοχθηρὸς σύνοικος, παίδων φειδωλὸς καὶ μικρολόγος τροφεύς.* Das Verhältnis des Geizhalses zu seiner Umgebung ist ein der Diatribe sehr geläufiges Motiv, das z. B. auch wieder Phoinix von Kolophon beweist (v. 35 f.; vgl. Gerhard S. 14—18); auch Basilios beschreibt es öfters, z. T. mit Verwendung der gleichen Ausdrücke (z. B. M 31, p. 293 B—C, p. 276)[2]. Aber in dieser Vollständigkeit werden die Beziehungen des *πλεον.* selten auf-

[1]) Vgl. Norden, Fleck. Jhrb. Suppl. 18. S. 358; dazu Lietzmann zu Röm. 1, 32, Hdb. d. N. T. III, 1, S. 11.

[2]) Auch das seltene *δυσέντευκτος* begegnet bei ihm (M 31, p. 276), wofür Plutarch *π. φιλοπλουτ.* 526 c *ἀνέντευκτος* hat; vgl. Dirking S. 65.

gezählt; so bei Hor. Sat. I, 1. Doch formt der Dichter die vielen Einzelbilder, die sich bei Asterios drängen, zu einer einheitlichen Anschauung, indem er den Geizhals in einer bestimmten Situation vorführt: er läßt ihn krank sein und zeigt uns nur den Reflex seines mürrischen Wesens in der Stimmung der familia, die um ihn ist: v. 84 f. non uxor salvum te volt, non filius: omnes vicini oderunt, noti, pueri atque puellae[1].

In der weiteren Schilderung bei Asterios wird nun die Gestalt des *πλεον.* von seiner Umgebung isoliert: *ἑαυτοῦ κακὸς ἐπιστάτης, νύκτωρ φροντίζων, μεθ' ἡμέραν πεπυκνωμένος, διαλεγόμενος ἑαυτῷ κατὰ τοὺς ἐξεστηκότας ἢ παραφέροντας.* Auch diese Züge sind alle bekannt: der avarus, der seine eigene Person vernachlässigt, wird uns gleich noch einmal bei Asterios und Hor. begegnen[2]; seine Sorge um sein Geld, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe läßt[3] — er heißt deshalb nachher (204 B) *ἡμίθνητος* — kennen wir wieder aus Hor. Sat. I, 1, 76: an vigilare metu exanimem noctesque diesque. Neu mutet uns nur das Selbstgespräch des Geizhalses als Symptom seiner Verrücktheit an. Abgesehen von Basilios, der es an dem Verhalten des törichten Reichen im Gleichnis wiederholt hervorhebt (c. 2, M 31, p. 265 B *τῇ ψυχῇ διελέγετο*, c. 6, p. 276 C *ἐν κρυπτῷ λαλεῖς σεαυτῷ*) können wir es nur bei Bion belegen, wenn anders Henses Vermutung richtig ist, daß auf diesen folgende Philodemstelle zurückgeht: col. XV, 16 ff. *Φοίνικα γοῦν τρωκτήν, ὃς ἕνα χαλκοῦν ἀποβαλὼν αὐτὸν πνίγει, „χάσκων βαδίζεις, οὐ προσέχεις σαυτῷ λέγων“*[4]. Der Vers deutet darauf hin, daß diese äußerst wirkungsvolle Figur aus der Komödie stammt, aus der Bions Diatribe für die Charakteristik schöpfte. — Es werden weitere Anzeichen der *μανία* an dem widerspruchsvollem Gebahren des *πλεον.* nachgewiesen: *πάντων εὐθηνούμενος καὶ στένων ὡς ἐνδεής, τῶν παρόντων οὐκ ἀπολαύων καὶ τὰ ἀπόντα ζητῶν, τοῖς ἰδίοις οὐ κεχρημένος, ἐποφθαλμιῶν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις.* Auch der

[1]) Das Gegenbild dazu zeichnet er in der Person des verrückten Argivers epist. II, 2, 131 f.

bonus sane vicinus, amabilis hospes
comis in uxorem, posset qui ignoscere servis.

[2]) Vgl. Dirking S. 52.

[3]) Den dafür beliebten Terminus *ἀγρυπνεῖ* hat schon Aristipp bei Plut. *περὶ φιλοπλ.* c. 3; ferner öfter Basilios (z. B. M. 31, p. 265 A), vgl. Dirking S. 57.

[4]) Vgl. Hense, Teles[2], prol. S. LXXI[1].

τόπος von der Bedürftigkeit des knauserigen Reichen ist in der Diatribe stehend; am passendsten vergleicht sich wieder eine Stelle bei Teles mit bionischem Gedankengut: 38, 3 ff. σπανίζουσι καὶ ἐν ἐνδείᾳ εἰσίν, ἐπιθυμοῦντες μὲν πολλῶν, χρῆσθαι δὲ οὐ δυνάμενοι. . . . . βιώσῃ ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι, τῶν ἀπόντων οὐκ ἐπιθυμῶν. Bei Asterios kommt aber mit den Worten ἐποφθαλμιῶν etc. ein neues Motiv hinzu: der Neid wird zu den Äußerungen der πλεονεξία gerechnet, eine Verbindung, die sich ebenso aus Teles, Plutarch und Horaz, und noch häufiger bei Späteren belegen läßt[1]. Die Übereinstimmung mit Horaz fällt besonders auf, wenn wir weiter bei Asterios folgendes Beispiel für den Neid des πλεον. lesen: Πολύαρχον τοῦ τοιούτου τὸ πρόσωπον, στενοῦν τοὺς σηκούς, ἐφ' ὧν κατακλείεται, καλύπτον πεδιάδας, ἐν αἷς νέμεται. Κἂν εὔσαρκον ᾖ θῇ τοῦ προσοίκου πρόβατον, ἀφεὶς τὴν ἰδίαν ἀγέλην, τῷ ἑνὶ καὶ ἀλλοτρίῳ τῇ ἐπιθυμίᾳ προσκάθηται· τὸ αὐτὸ ἐπὶ τῶν βοῶν· ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἵππων· οὐκ ἄλλως ἐπὶ τῆς γῆς. Sofort erinnert man sich der Horazverse am Schluß der 1. Satire: 110 f. quodque aliena capella gerat distentius uber, tabescat. Hier ist einmal die gemeinsame Quelle greifbar: sie bestätigt auch Plutarchs bereits genannter Traktat περὶ φιλοπλουτίας, dessen Verwandtschaft mit der horazischen Satire festgestellt ist[2], mit dem Passus c. 3: τὸν πλείω τῶν ἱκανῶν ἔχοντα καὶ πλειόνων ὀρεγόμενον οὐ χρυσίον ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον τὸ θεραπεῦον οὐδ' ἵπποι καὶ πρόβατα καὶ βόες. Horaz weicht nur darin von der griechischen Vorlage ab, daß er sich in dem Schlußresumé seiner Satire mit einem Beispiel begnügt: wenn er statt des Schafes die Ziege nennt, so überträgt er als ein Meister der μίμησις das Griechische auf italische Verhältnisse und in die lateinische Ausdrucksweise[3]. — In den sich anschließenden diatribenartigen Betrachtungen löst ein mehr oder weniger scharfes Bild des πλεον. das andere ab; aber keines ist original. Der Kranke, der lieber sein Leben hergibt als ein paar Groschen für eine rettende Arznei, ist aus Hor.

---

[1]) Vgl. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore S. 21 und Dirking S. 47, der zu Basil. πρὸς πλουτ. c. 5 . . . ὀδυνῶνται ὅτι ἑνός που ἢ δευτέρου τῶν ὑπερπλουτούντων ἀπολιμπάνονται. Ὅταν τοῦτον τὸν πλούσιον καταλάβωσιν, εὐθὺς τῷ πλουσιωτέρῳ παρισωθῆναι φιλονεικοῦσι die Horazverse anführt:

Sat. I, 1, 111 ff. (avarus) neque se maiori pauperiorum
turbae comparet, hunc atque hunc superare laboret,
Sic festinanti semper locupletior obstat.

[2]) R. Heinze a. a. O. S. 18 f. [3]) Vgl. Porphyrius S. 230 Holder.

Sat. II, 3 bekannt. Die folgenden Typen geben eine gute Illustration zu jener Pleonexie, die in der Abhandlung des Plutarch c. 6 mit den Worten *παραλογιζομένη καὶ πολυπραγμονοῦσα* charakterisiert wird. Da ist zunächst die Gestalt des Wucheres, der aus der Not des Nebenmenschen seinen Vorteil zieht, in jener Zeit eine Tageserscheinung, deren gewinnsüchtige Spekulationen von allen Kanzelrednern scharf aufs Korn genommen wurden[1]; dann der reiche Kornbauer, der alles doppelt und dreifach verschließt, eine Figur, die ebenso bei Plutarch a. a. O. p. 525 A und im Anschluß daran bei Basilios in der Auslegung des Gleichnisses vom törichten Reichen (c. 2, M 31, p. 265 A) gezeichnet ist[2]. Asterios vereinigt mit den genannten noch andere traditionelle Züge des *πλεον.* in diesem Bilde; er zeigt, wie ihn die Sorge um das Geld noch in Traumphantasien beschäftigt (201 D), wie die geringste Gefahr, die seinen Getreidefeldern droht, ein Wölkchen am Himmel, oder ein leichter Regen ihn ängstigt, wie ein Platzregen ihn ganz aus der Fassung bringt (201 D f.), wie er sich keinen Rat weiß und nichts unversucht läßt, um das Getreide vor Fäulnis oder vor der schädlichen Einwirkung der Sonnenhitze zu schützen (204 A). Es ist genau jene Pleonexie, als deren Begleiterscheinungen Basilios in der genannten Rede *στεναγμούς, φροντίδας καὶ λύπας καὶ ἀμηχανίαν δεινήν* anführt, ohne sie im einzelnen und mit so lebendiger Anschaulichkeit wie Asterios zu beschreiben. Man darf wohl in diesem Verhältnis einen Fingerzeig dafür erblicken, daß Asterios hier den gleichen popular-philosophischen Traktat benützte wie Basilios[3], sich aber an seine Quelle enger anschloß als jener. Er hat auch ihre Anlage übernommen, wie der nun beginnende Abschnitt deutlich erkennen läßt.

Asterios geht nämlich dazu über, der *κτῆσις* die *χρῆσις* gegenüberzustellen. Das ist eine beliebte Einteilung, die durch die Unterbegriffe jener beiden Termini noch weiter gegliedert wird; sie sind in folgender Definition des Aristoteles gegeben: eth. p. 1120 a 5 *χρῆσις δ' εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις, ἡ δὲ λῆψις καὶ ἡ φυλακὴ κτῆσις μᾶλλον*[4]. Unter dem Gesichtspunkt der *λῆψις* und der *φυλακή* hat Asterios in dem vorangehenden Teil die Pleonexie geschildert, die folgende Darstellung

[1]) Dirking S. 61 f. [2]) Dirking S. 57 f.
[3]) Dirking S. 68.
[4]) Eine ähnliche Unterscheidung macht der Verfasser der vom Kynismus beeinflußten Demonicea [Isocr. I] § 27—28.

handelt von der Verwendung des Besitzes für andere und für die eigene Person, also von der *δόσις* und der *δαπάνη*. Es liegt demnach der Predigt ein traditionelles Schema zugrunde, das zweifellos der Vorlage angehört.

Aber Asterios hat — dies ergibt eine aufmerksame Betrachtung des mit den Worten: *Ταῦτα αὐτῷ ταλαιπωροῦντι ὁ πένης περιίσταται* 204 B beginnenden neuen Abschnittes — den Gedanken seiner Quelle nicht unverändert gelassen, sondern ihn der damals in der Kirche herrschenden sozialen Lebensauffassung angepaßt, die ihren bestimmtesten Ausdruck in dem Grundsatz des Basilios erhalten hat: *Ἀπανηγικὸν πλούτου ἡ θεραπεία τῶν δεομένων* (*πρὸς πλουτ.* c. 1, M 31, p. 281 B). Demgemäß wird hier fast ausschließlich das Almosengeben gefordert und hauptsächlich das Knickertum, das dem Armen die Gabe versagt, recht als solches gekennzeichnet (*οὐ δίδωσι, φειδωλῶς χαρίζεται καὶ ἡμίθνητος*). Der Gedanke der *δαπάνη* im gewöhnlichen Sinn wird nicht ganz übergangen, aber er wird nur angedeutet in der Aufforderung: *Μὴ τοίνυν ἀπέραντα μόχθει καὶ χαλεπά, ὁ τοιοῦτος, παρακαλῶ*, um gleich darauf in der Kritik des *τρυφῶν πλέον.* zurückgenommen zu werden: *Ἔλέου μὲν γὰρ ἄξιος καὶ ὁ τρυφῶν πλεονέκτης ὁ τῇ γαστρὶ καὶ ταῖς ἄλλαις ἡδοναῖς περιορίζων τὸν βίον, τοῦτο τέλος νομίζων τῆς ἀνθρωπότητος.* Zur Herstellung eines logischen Zusammenhangs zwischen beiden Sätzen ist er aber durchaus erforderlich. Fraglich ist nur die Form, in der wir ihn ergänzen. Sie gibt uns ein Vergleich mit Horaz in die Hand. Auch in der 1. Satire wird das frui paratis nicht so laut gepriesen wie sonst, aber es ist doch bestimmt enthalten in der Mahnung v. 92 denique sit finis quaerendi usw. und in dem sich anschließenden Beispiel des Ummidius. Der avarus versteht dies auch sofort, aber er deutet es als eine Aufforderung zur Schlemmerei: v. 101 ff. Quid mi igitur suades? ut vivam Naevius aut sic ut Nomentanus?, eine Auslegung, gegen die sich der Dichter sofort verwahrt. Dieser Einwand des Interlokutors und seine Widerlegung durch den Kyniker ist nun gerade das, was in die bei Asterios beobachtete Lücke vortrefflich paßt. An den Gedanken, daß nicht das andere Extrem empfohlen werden solle, schließt sich der Satz: *Ἔλέου μὲν γὰρ* usw. als Begründung gut an.

Der eigentliche Gegner des Predigers ist aber der Knauser, der weder sich noch andern etwas gönnt. An ihm hatte schon Bion gerne seinen Witz geübt. Die Bezeichnung *μικρολόγος*

(201 A, 204 B) ist bionischen Ursprungs[1]. Sein glänzendes Elend wird in folgenden Worten gemalt: *Ὁ δὲ μικροπρεπὴς καὶ σμικρολόγος οὐδὲ μέτρον ἔχει τῆς ἀθλιότητος, λαμβάνων τὰ τῶν πολλῶν καὶ ἑαυτῷ μὴ διδούς, εἰς οὐδὲν δὲ καταλήγων τῆς σπουδῆς ἀποτέλεσμα. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὡς οὐδὲν τῶν γινομένων πλὴν τῶν ἀρετῶν αὐτὸ δι' ἑαυτὸ γίνεται, ἀλλ' ἕτερόν τι πράττομεν, ἵν' ἄλλο κατορθώσωμεν; Οὐδεὶς πλέων δι' αὐτὸ τὸ πλεῖν θαλαττεύει οὐδὲ γεωργῶν δι' αὐτὸ τὸ γεωργεῖν τοῖς πόνοις συζῇ, ἀλλὰ πρόδηλον ὡς τοῖς λυπηροῖς ἐγκαρτεροῦσιν ἀμφότεροι, ὁ μὲν ἵνα τὴν ἐπικαρπίαν τῆς γῆς, ὁ δὲ ἵνα τὸν πλοῦτον τῆς ναυτικῆς ἐμπορίας κομίσηται.* In Frage steht hier das *τέλος* der Mühen des Erwerbs: die *κτῆσις* soll in der rechten *χρῆσις* ihren Zweck und — das ist die zweite Bedeutung des griechischen *τέλος*[2] — ihr Ende finden. Allerdings wird dieses Schlußurteil nicht so klar ausgesprochen; die Argumentation bleibt stehen bei dem Satze, daß Plage nirgends Selbstzweck sei. Sie schließt sich an eine vielbenützte Platostelle an (Gorg. p. 467 D *οὐκοῦν καὶ οἱ πλέοντές τε καὶ τὸν ἄλλον χρηματισμὸν χρηματιζόμενοι οὐ τοῦτό ἐστιν, ὃ βούλονται, ὧ ποιοῦσιν ἑκάστοτε· τίς γὰρ βούλεται πλεῖν τε καὶ κινδυνεύειν καὶ πράγματ' ἔχειν ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι, οὗ ἕνεκα πλέουσιν, πλουτεῖν*), nennt aber neben dem Seefahrer noch den Landmann; es sind die aus Horaz bekannten typischen Vertreter eines mühevollen Lebensberufes. In der horazischen Satire kommt auch der Zweck ihrer Plage, die Absicht auf die *δαπάνη*, klarer zum Ausdruck in den Worten: v. 31 senes ut in otia tuta recedant. Der Dichter läßt dies allerdings nur als Vorwand gelten und erweist als die eigentliche Triebfeder ihres ruhelosen Erwerbens den Neid, der sich bei dem Blick auf den besser situierten Nebenmenschen immer wieder entzündet (v. 40 nil obstet tibi, dum ne sit ditior alter). — „Was hat man nun aber vom Sammeln, wenn man das Gesammelte nicht genießt?" ist die weitere Frage, die bei Horaz und Asterios erörtert wird.

[1]) Gerhard: a. a. O. S. 60[3].

[2]) Über die Verwendung und Bedeutung dieses Begriffes und der damit verwandten *σκοπός, πέρας, ὅρος* in der Popularphilosophie und bei Basilios vgl. Büttner S. 39. Auch Basilios mahnt von dem *ἀπέραντα μοχθεῖν* ab (M 31, p. 296 A) und nennt diese vielgeplagten Reichen mit den herkömmlichen Bezeichnungen *ἄθλιοι* und *ἐλεεινοί* (M 31, p. 384 C). Mit der Asteriosstelle berührt sich besonders M 31, p. 452 A *ἐλεεινοὶ τῆς τρυφῆς, ἐλεεινότεροι τῶν ἐν πελάγει χειμαζομένων* und 380 B *εἴ σοι προέβαλε πόνους γεωργικοὺς ἢ τοὺς ἐξ ἐμπορίας κινδύνους ἢ ὅσα ἄλλα τοῖς χρηματιζομένοις πρόσεστιν ἐπίπονα, ἔδει σε λυπηθῆναι.* Vgl. Dirking S. 33 und S. 57[3].

Der Dichter berührt sie mit den Worten: Quid iuvat — da tritt ihm einen Augenblick das Bild des Geizhalses dazwischen, der seine Schätze vergräbt; aber gleich nimmt er die Frage wieder in bestimmterer Form auf: Quid habet pulchri constructus acervus? Es handelt sich also um den Sinn eines rein ästhetischen Genusses. Genau dieses Thema wird bei Asterios ausgeführt und zwar in einem interessanten Wechsel von Frage und Antwort, in dem sich der Diatribenstil ungetrübt erhalten hat. Der Prediger fragt: *Σὺ δὲ τί τὸ σὸν πέρας, εἰπέ, ἵνα συναγάγῃς, καὶ ποῖον τοῦτο τὸ τέλος τὸ ἄχρηστον ὕλην σωρεύσαντα βλέπειν;* Darauf der ungenannte, durch ein bloßes *φησί* eingeführte Partner: *Τέρπει με, φησί, καὶ ἡ θέα.* Nun wieder der Prediger: *Οὐκοῦν ἄλλως τὸ σαυτοῦ νόσημα μέτελθε* usw. Er führt den Gegner ab mit dem Hinweis, daß er seine Schaulust ebenso gut an fremden Schätzen befriedigen könne, so beim Silberschmied, auf dem Markte und an den Tischen der Wechsler. Horaz gibt die Antwort in anderer Weise: er malt diesen Typus in verschiedenen Gestalten, die ihn lächerlich machen. Einmal ist es einer, der am liebsten aus dem vollen schöpft und so in steter Gefahr ist, vom Flusse mit fortgerissen zu werden (v. 51 ff.); dann ist es der filzige Athener, der sich zum Troste für erlittene Schmähungen am Anblick seines Geldes weidet (v. 65 f.); schließlich ist es jeder, der mit seinem Gelde nichts anzufangen weiß als es anzuschauen wie gemalte Leinwand (v. 72).

Im folgenden hören die stärkeren Berührungen der Predigt mit der Satire auf: dagegen läßt sich eine Übereinstimmung mit Gedanken der Abhandlung des Plutarch und der daraus schöpfenden Homilie des Basilios *πρὸς πλουτοῦντας* auch weiterhin erkennen. Asterios lenkt den Blick des *πλέον*. auf die Zeit nach seinem Tode und erinnert an das Wenige, was er dann braucht, an das kleine Stück Erde und die ein paar Spannen breite Bretter: 204 D *Ὑπέρκυψον τῷ λογισμῷ εἰς τὸν ἑξῆς χρόνον, ὅτε οὐκ ἔσῃ, ὅτε μικρὰ γῆ καθέξει σου διηπλωμένον τὸ σῶμα ἀναίσθητον, πλὰξ δὲ ὀλίγων σπιθαμῶν καλύψει τὸ λείψανον. Ποῦ τότε ὁ πλοῦτος καὶ τὰ συναχθέντα κειμήλια;* Es folgt nun ganz passend, aber unvermittelt der Hinweis auf die Erben, der auch in der Rede des Basilios wiederkehrt; hier ist einmal wieder die Quelle sichtbar: sie bezeugt Plutarch *π. φιλοπλ.* c. 7. Auch dort motiviert der Geizhals seine Sammelwut mit der Sorge für den Erben. Dieser Grund wird mit dem Hinweis entkräftet, daß die Testamentsbestimmungen vielfach mit List

oder Gewalt, durch einen *συκοφάντης* oder einen *τύραννος* umgestoßen werden, oder falls das Vermögen in der Familie verbleibt, ein schurkenhaftes Glied alles an sich reißt und durchbringt. Beide Fälle, nur in umgekehrter Abfolge, beschreibt auch Asterios: 204 D *Τίς ὁ τῶν καταλειφθέντων ὁ κληρονόμος; οὐ γὰρ πάντως ἐκεῖνος ἔσται διάδοχος, ὃν σὺ προσδοκᾷς. Ἂν παῖδας καταλείπῃς, τυχὸν κονδυλισθήσονται ὁμότροπός σου πλεονέκτης θρηνοῦντας αὐτοὺς τῆς οἰκίας τῆς πατρικῆς ἀπελάσει. Κἂν ἅπαις ἐπί τινα τῶν φίλων παραπέμψῃς τὸν κλῆρον, μὴ πρόσεχέ σου τῇ διαθήκῃ ὡς ἀκινήτῳ νόμῳ, ὡς πράγματι ἀναντιρρήτῳ καὶ ἰσχυρῷ. Ὀλίγη σπουδὴ ἄκυρον ποιεῖν τὴν γραφήν. Ἢ οὐχ ὁρᾷς τοὺς συνεχῶς ἐν τοῖς δικαστηρίοις κατὰ τῶν διαθηκῶν ἀγωνιζομένους, ὅπως αὐτὰς ποικίλοις ἐγχειρήμασι παρακρούονται τοὺς τῶν νόμων τεχνίτας προιστάμενοι συνηγόρους, τοὺς δεινοὺς ῥήτορας ἐπαγόμενοι βοηθούς, ψευδομάρτυρας τρέφοντες, δικαστήρια διαφθείροντες;* Auch Basilios unterscheidet den Vorwand *διὰ τοὺς παῖδας* und den der *ἄτεκνοι* (c. 8 *εἴρηται πρὸς τοὺς πατέρας, ἃ εἴρηται· οἱ ἄτεκνοι, τίνα ἡμῖν εὐπρόσωπον αἰτίαν τῆς φειδωλίας προβάλλονται;*), aber er macht dagegen zunächst nur religiöse Gründe geltend, indem er die Pflicht, für das Heil der Seele zu sorgen, und das Gebot des Almosengebens über alle anderen Sorgen stellt; nur am Schluß erinnert auch er an die Unsicherheit der Testamentsbestimmungen (M 31, p. 301 B *Καίτοι εἰ καὶ πάντα φανερῶς ἐγέγραπτο* etc.). Bei Asterios hat sich demnach die Quelle reiner erhalten.

Die bei Asterios folgende Ausmalung der Intriguen bei Erbschaftsprozessen bildet einen passenden Übergang zu dem Abschnitt über die Laster, welche die Pleonexie im Gefolge hat. Diese Schilderung schließt sich aber nicht unmittelbar an, sondern es schiebt sich eine kurze Betrachtung des vorher verlesenen Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus dazwischen, die an dem Schicksal des Reichen im Jenseits gerade seine Sünde als die Macht erweisen will, die den Menschen von Gott trennt; der Satz wird dann weiter durch Beispiele aus der Kirchengeschichte beleuchtet, indem die Pleonexie auch als Triebfeder für den Abfall der Christen in den Verfolgungen hingestellt wird (205 B – 208 C). Damit gewinnt der Prediger zugleich die Möglichkeit, die Idololatrie als die ärgste Sünde an die Spitze jener Laster zu stellen, die in der heidnischen Moralpredigt als Erscheinungsweisen der Habsucht aufgezählt werden; zu diesen herkömmlichen Darstellungen kehrt er mit

der Erwähnung des Vatermörders und der Beschreibung seines unnatürlichen Treibens zurück (208 C).

Wieder schimmert in dieser Anordnung die feste Disposition der Vorlage des Asterios durch; zugleich wiederholt sich hier die früher (S. 63) beobachtete Erscheinung, daß Asterios beim Übergang zu einem neuen Hauptteil, eigene Anschauungen zur Geltung bringt, ohne seine Gedanken mit den übernommenen zu völliger Einheit zu verbinden. So vergißt er, in einem zusammenfassenden Urteil über die Pleonexie auf das in jenem christlichen Bestandteil der Predigt gegen sie Vorgebrachte Bezug zu nehmen, während er die vorher und nachher bezeichneten, aus dem Grundübel hervorgegangenen Schlechtigkeiten kurz registriert, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Urteil unverändert aus der Quelle übernommen ist: 209 B *Σὸς οὗτος, ὦ μαρὴ Πλεονεξία, καρπός· παρὰ σοῦ τὰ κέντρα λαμβάνων ὁ παῖς πολέμιος γίνεται τοῦ γεννήσαντος· σὺ πληροῖς τὴν γῆν λῃστῶν καὶ φονευτῶν, καταποντιστῶν δὲ θάλασσαν, τὰς πόλεις θορύβων, τὰ δικαστήρια ψευδομαρτύρων, συκοφαντῶν, προδοτῶν, συνηγόρων, δικαστῶν ἐκεῖ ῥεπόντων, ὅπου δ' ἂν σὺ καθελκύσῃς. Πλεονεξία, μήτηρ τῆς ἀνισότητος, ἀνηλεής, μισάνθρωπος, ὠμοτάτη.* Derartige Häufungen von Vorwürfen gegen ein Laster sind in der antiken Popularphilosophie nicht selten; sie sind auch schon in der christlichen Vulgärpoesie nachgewiesen worden[1]. Doch bietet für Form und Inhalt der leidenschaftlichen Invektive bei Asterios nur Seneca die genaue Parallele, allerdings an zwei verschiedenen Stellen: de benef. VII. 10 läßt er den Kyniker Demetrius die personifizierte avaritia anfahren: Quid agis, Avaritia? Quot rerum caritate aurum tuum victum est etc.; und de ira III. 33 beschreibt er die verderbliche Macht des Geldes folgendermaßen: Fora defatigat, tribunalia magistratuum premit turba; patres liberosque committit . . .. gladios tam percussoribus quam legionibus committit, reges saeviunt rapiuntque et civitates longo saeculorum labore constructas evertunt.

Eine weitere Zusammenstellung von Reminiszensen aus der Diatribe könnte das bisher Gesagte nur bestätigen; wir brechen deshalb hier die Untersuchung ab und fassen ihr Ergebnis kurz zusammen: Asterios hat in der Predigt *κατὰ πλεονεξίας* auf

[1] Z. B. Orac. Sibyll. VII. 24 ff., vgl. Geffcken, Cynica und Verwandtes S. 41; Gerhard a. a. O. S. 16[2], 17[3], 16[4].

weite Strecken das Gedankenmaterial der heidnischen Moralisten benützt; ihre Anschauungen, Grundsätze, Gemeinplätze, Beispiele und Bilder finden sich in ihr nicht wie in vielen andern christlichen Predigten aus jener Zeit vereinzelt wieder, sondern in systematischer Anordnung, der ein traditionelles Schema zugrunde liegt. Asterios schöpft also aus einer festen literarischen Quelle. Am nächsten berührt sich ihr Inhalt mit der ersten Satire des Horaz und einem damit verwandten Traktate des Plutarch, ferner mit zwei Predigten des Basilios, die ihrerseits diesem Traktate nahestehen. Auch für die Ausprägung und die Verbindung der Gedanken in der Vorlage des Asterios können diese Schriften als Zeugen genannt werden, wenn sie manchmal auch nur andeuten, was bei Asterios ausgeführt wird. So wird in der horazischen Satire ebenso wie in unserer Predigt der Neid in der Gestalt des auf die Herde des Nachbarn lauernden Geizhalses gezeichnet und in seiner Person dieses Motiv mit dem des Geizes verknüpft; nach einer nicht bestimmt ausgesprochenen Mahnung zum Genuß des Erworbenen wird der rein ästhetische Genuß eines großen Vermögens erörtert, die Form hierfür ist ein Zwiegespräch mit einem fingierten Gegner; schließlich steht im Hintergrunde des ganzen moralischen Räsonnements bei Asterios wie bei Horaz die Frage nach dem Glück des *πλεονέκτης*, die an jeder seiner Lebensäußerungen geprüft und jedesmal verneint wird. Für diese Art der Übereinstimmung reicht die durch vorsichtige Erwägung zunächst gebotene Erklärung nicht aus, daß in moralischen Betrachtungen über so alltägliche Themata die gleichen Gedankenreihen sich aus dem gleichen Gegenstand unabhängig voneinander ergeben; sie erklärt sich vielmehr nur durch die Annahme, daß die Vorlage des Asterios, eine in ihrer Anlage noch gut erkennbare Diatribe, auch von Horaz, Plutarch und Basilios direkt oder durch Zwischenquellen benützt ist. Genauer läßt sich der Grad dieser literarischen Verwandtschaft nicht mehr bestimmen, ebensowenig der Verfasser der kynischen Grundschrift. Es liegt nahe, sie mit Bion in Verbindung zu bringen, der als das Vorbild des Horaz gilt; wir konnten auch in der asterianischen Predigt einen stärkeren Einschlag der bionischen Diatribe beobachten und zwar, was gewiß nicht zufällig ist, immer bei dem gleichen Thema über die Stellung des Menschen zum irdischen Besitz. Aber gerade jene Züge, welche die Predigt mit der Satire gemeinsam hat, lassen sich für Bion nicht belegen; über-

dies ist seine Benützung durch Horaz durchaus nicht so sicher wie sie behauptet wird[1].

Für die horazische Satire hat aber die beobachtete Verwandtschaft mit der Predigt des Asterios eine weitere Bedeutung: wir gewinnen aus ihr ein neues Kriterium für die noch immer umstrittene Frage der Komposition dieser Satire; sie kann durch R. Heinzes Urteil, das er zuerst in seiner Dissertation, dann wiederholt in Kießlings Kommentar ausgesprochen hat, nicht als gelöst betrachtet werden. Seine Annahme, daß Horaz in der ersten Satire zwei griechische Diatriben ganz verschiedenen Inhalts, eine *περὶ μεμψιμοιρίας* und eine *περὶ φιλοπλουτίας*, in unglücklicher Weise kontaminiert habe, stützt sich hauptsächlich auf den Unterschied dieser Begriffe, die nach seiner Ansicht nichts miteinander gemein haben[2]. Diese Voraussetzung erweist sich jedoch als irrig, sobald man für das lateinische avaritia, das nach des Dichters Intention unverkennbar das Thema der ganzen Satire bildet, den entsprechenden griechischen Terminus einsetzt. Dieser ist, wie schon Reitzenstein gesehen hat[3], nicht *φιλοπλουτία*, sondern der viel weitere Begriff *πλεονεξία*. Seinen Umfang beschreibt uns Asterios in einer genauen Definition: 197 B *Πλεονεξία τοίνυν ἐστὶν οὐ μόνον τῷ ἀργυρίῳ σὺν τοῖς ἄλλοις κτήμασιν ἐπιμαίνεσθαι καὶ βούλεσθαι τοῖς παροῦσι τὰ μὴ προσόντα συνάπτειν, ἀλλὰ — γενικώτερον εἰπεῖν — τὸ ἐπὶ παντὸς πράγματος πλέον ἔχειν βούλεσθαι τοῦ ὀφειλομένου καὶ ἐπιβάλλοντος*[4]. Eben diese allgemeinere Bedeutung des Wortes *πλεονεξία* hat der Dichter im Auge, wenn er im Eingang der Satire als ihr Thema angibt: qui fit, ut nemo quam sibi sortem seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa contentus vivat: er übersetzt damit nur das *πλέον ἔχειν βούλεσθαι τοῦ ὀφειλομένου καὶ ἐπιβάλλοντος*[5]. Es hat

---

[1]) Vgl. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 22[1].

[2]) De Horatio Bionis imitatore diss. p. 15, p. 20 ff.

[3]) Hellenist. Wundererz. S. 25 Anm. 2. „Von einer solchen (Aretalogie nimmt das erste Gedicht seinen Lauf; sie bildet nicht einen eigenen Teil, sondern gibt mit ihrem Schlußton *ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν τῶν ἑαυτοῦ ἀπάζεται, ἀλλ' ἀεὶ πλέον ἔχειν θέλει*, was mit avarus allerdings ungeschickt übersetzt ist) nur den allbekannten Hauptsatz, an den sich das Einzelbeispiel in der Ausführung anschließt."

[4]) Über andere Definitionen bei Basilios vgl. Dirking S. 67 f.

[5]) Dabei scheint er zu übersehen, daß der juristische Terminus *τὸ ἐπιβάλλον* gleichbedeutend mit *τὸ ὀφειλόμενον* ist; vgl. Ebeling, Griech.-deutsches Wörterbuch z. N. T. S. 163.

demnach die im ersten Teil der Satire dargestellte *μεμψιμοιρία*, die Unzufriedenheit der Menschen mit ihrer Lebenslage, durchaus eine Stelle im Rahmen eines Sermons über die *πλεονεξία*, ohne im geringsten dessen Einheit zu stören. Tatsächlich fehlt es nicht an Anzeichen, daß diese Verbindung, die sich in der lateinischen Bearbeitung infolge der unzulänglichen Terminologie der lateinischen Sprache als ungeschickte Kontamination darstellen mag, in der griechischen Vorlage des Horaz bereits vorgenommen worden war. Maximus von Tyrus, der diese Vorlage bezeugt, leitet nämlich die aus der Satire bekannte burleske Szene, in der die *μεμψιμοιρία* geschildert wird, mit den bisher kaum beachteten Worten ein: diss. XXI. 1 *καὶ πλεονεκτεῖ ἕτερος ἑτέρου, ὅτῳ ἂν ἐλάττω τὰ δέοντα ᾖ*. Die gleiche Auffassung deutet Horaz in der Zusammenfassung am Schluß seiner Satire an, wo er die Frage nach der Ursache der allgemeinen Unzufriedenheit auf Erden, von der die Satire ihren Ausgang nimmt, wiederholt: v. 108 sqq. qui nemo se probet . . . potius laudet . . neque se comparet, ... superare laboret. Mit diesen Verben registriert er noch einmal kurz die beschriebenen Erscheinungen der *μεμψιμοιρία*. Die Antwort gibt er mit dem begründenden Zusatz: ut avarus. Die *πλεονεξία* ist also das Grundübel, an der die Menschheit krankt; sie erscheint bald in dieser, bald in jener Form: alle Unzufriedenheit, aller Neid, alle Habsucht, das ganze Unglück auf Erden hat in ihr seine Quelle. Mit diesem Gedanken gewinnt die Satire von selbst ihre künstlerische Einheit, ohne jene Kunstgriffe, die man dem Dichter insinuiert hat: er hat keine Lücke zu verdecken. Allerdings führt er sein Thema nicht gleichmäßig durch die ganze Satire durch: auf eine Abweichung weist er selbst deutlich hin mit den Worten: v. 108 illuc unde abii, redeo. Die Digression beginnt aber nicht schon v. 22, wo Heinze den großen Bruch in der Komposition ansetzt. Mit der dort gezeichneten *αἰσχροκέρδεια* wird nur ein weiteres Symptom des gleichen Fehlers, der bisher beschrieben wurde, behandelt. Dieses Gedankenverhältnis deutet die Verwendung von praeterea an; mit dieser Konjunktion führt Lucrez, aus dessen Schreibweise sie stammt, neue Argumente für das gleiche Thema ein[1]. Noch klarer weisen die Worte, mit denen der Abschnitt schließt, darauf hin, daß der Dichter immer noch das gleiche Motiv wie

[1]) Z. B. de rerum nat. I, 503–511 principio quoniam — praeterea quoniam etc.; ähnlich II, 342. 367 und sonst.; vgl. R. Heinzes Kommentar zum III. Buch S. 98.

vorher, nämlich das Thema der *μεμψιμοιρία* behandelt: v. 41 nil obstet tibi, dum ne sit te ditior alter, ein Gedanke, der in dem zurückblickenden Schlußteil der Satire wiederkehrt in der Wendung: v. 113 sic festinanti semper locupletior obstat. Nach des Dichters eigenen Andeutungen liegt also der Übergang zu einem andern Teil bei v. 42, wo er die am Anfang aufgeworfene Frage nach der Ursache der Unzufriedenheit der Menschen zurücktreten läßt, um einige Typen der avaritia im engeren Sinne zu schildern.

Doch kehren wir zu Asterios zurück: der Exkurs, den wir hier machten, möge um der Rechtfertigung willen, die Horazens künstlerisches Schaffen dadurch erfahren haben dürfte, erlaubt sein.

---

3. Kapitel: **Beweis der Echtheit der Reden.**

In der Abhängigkeit der asterianischen Predigt von dem moralphilosophischen Schrifttum der Griechen, die sich, wie zuletzt der Begriff der *πλεονεξία* zeigte, sogar auf die Übernahme einer festgeprägten Terminologie erstreckt, und in ihrem früher (S. 34 ff. beleuchteten Verhältnis zu den Reden der Kappadokier sind die beiden Wurzeln bloßgelegt, aus der sie fast ebenso reichlich wie aus ihrer Hauptwurzel, der Bibel und der kirchlichen Tradition, ihre Nahrung zog. In der Art, wie Asterios diese Quellen benützt, dann in seiner selbständigen Haltung gegenüber den Fragen des innerkirchlichen Lebens, in seiner starren, für theologische Kontroversen unzugänglichen Orthodoxie, in seinem lebendigen Interesse an der Gestaltung des kirchlichen Kultes, in seiner ästhetisierenden Mystik und seiner allegorisierenden Exegese prägt sich die besondere Eigenart des Amasener Bischofs in deutlich umrissener Gestalt aus. Halten wir nun das Bild daneben, das wir aus den drei nur von Photios für Asterios bezeugten Reden von ihrem Verfasser gewinnen, so werden wir leicht die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen erkennen.

I. Die Lobrede auf Stephanus.

Die handschriftliche Überlieferung, welche das Enkomion auf Stephanus unter dem Namen des Patriarchen Proklos bringt.

ist, wie früher (S. 10 f. gezeigt wurde, spärlich und unsicher; zu den sprachlichen Bedenken, welche gegen diese Zuweisung schon der erste Herausgeber geltend machte, kommt die Beobachtung Useners, daß das Wort *θεοφάνια*, welches im kappadokischen Kreis zur Bezeichnung des Weihnachtsfestes in Umlauf gesetzt wurde und in dieser Bedeutung auch in unserer Rede gebraucht wird (349 D), bei Proklos wie bei Chrysostomos in ausgesprochenem Gegensatz dazu steht (M 65, 757 C)[1]. Mit mehr Recht wird die Rede in andern Hdss. Gregor von Nyssa zugeschrieben. Sie zeigt in der Tat eine auffallende Verwandtschaft mit dem 1. Enkomion Gregors auf den gleichen Märtyrer. Sie setzt dieses voraus, erhebt aber auch einmal gegen eine dort vorgebrachte Erklärung offenen Widerspruch, der deutlich erkennen läßt, daß sie einen andern Verfasser hat. An vier Stellen treten diese Beziehungen besonders klar hervor: in der Einleitung, in der Verwendung des Bildes vom Agonisten, in der Erklärung der Fürbitte des Stephanus und in der Polemik gegen die Pneumatomachen.

1. Das Exordium ist nach Inhalt und Form dem der Rede Gregors nachgebildet, wie aus folgender Gegenüberstellung ersichtlich ist:

Greg. Nyss. M 46 p. 701 E *Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία. Ὡς γλυκεῖα τῆς εὐφροσύνης ἡ διαδοχή. Ἰδοὺ γὰρ ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς καὶ χάριν ἀντιλαμβάνομεν χάριτος. Χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς Δεσπότης εἱστίασεν, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ Δεσπότου. Πῶς οὗτος ἢ πῶς ἐκεῖνος; ἐκεῖνος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυσάμενος, οὗτος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἐκείνου ἀποδυσάμενος.*

M 40 p. 337 D – 340 B *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς καὶ καλὸς τῶν εὐφραινόντων ἡμᾶς πραγμάτων ὁ κύκλος. Ἑορτὴ γὰρ διαδέχεται τὴν ἑορτὴν καὶ πανήγυρις καταλαμβάνει πανήγυριν . . . Χθὲς μὲν οὖν ἐμάθομεν ὅτι . . . ὁ ἄσαρκος τὴν ἡμετέραν σάρκα καὶ ὁ ἀσώματος ἐνεδύσατο σῶμα . . , σήμερον δὲ βλέπομεν τὸν γενναῖον ἀγωνιστὴν ὑπὲρ ἐκείνου καταλιθούμενον* etc.

Die Art, wie der fein pointierte Gedanke, womit der Nyssener einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden auf-

[1] Usener, Das Weihnachtsfest S. 244; daneben verwendet Asterios auch die genauere Bezeichnung *τὰ ἐν σαρκὶ θεοφάνια* or. IV p. 217 C, so auch in der Fastenpredigt or. XIV p. 389 A. Außerdem steht das Wort im allgemeinen Sinn = Vision in unserer Rede p. 349 C.

einanderfolgenden Festen herstellt, in der andern Rede abgestumpft wird, verrät den Nachahmer. Doch genügte offenbar den Abschreibern diese Übereinstimmung der Proömien, um die zweite Rede unter den Namen des gleichen Autors zu setzen wie die erste.

2. Ein ähnliches Verhältnis zwischen den beiden Reden läßt das nun folgende Bild vom Agonisten erkennen. Bei Gregor ist es zweifellos original: er spinnt es aus der Bedeutung des Namens *Στέφανος* heraus (704 A *Στέφανος πρῶτος τὸν στέφανον τῆς ὁμολογίας ἀναδησάμενος*) und führt es durch die ganze Rede durch. In unserm Enkomion dagegen ist es schon verblaßt. Ausdrücke wie *ἀθλητής* sind fast gleichbedeutend mit *μάρτυς*. Andererseits wird es um einige Züge bereichert, wenn von den *προαθλήσαντες* (341 C) oder von einem *ἀγωνοθέτης* (= Gott 344 D) gesprochen wird; auch gibt das *δευτερεύειν* Gregors (705 C) zu einer ausführlichen *σύγκρισις* in unserer Rede Veranlassung (340 C—341 C). Doch ist das Bild gerade da aufgegeben, wo es bei Gregor am wirkungsvollsten erscheint, in der Darstellung des Kampfes des Stephanus mit dem Teufel, der in den Libertinern, Alexandrinern usw. ihm entgegentrat (344 A).

3. Mit besonderer Liebe malt Gregor jene Szene aus, wo der Märtyrer für seine Verfolger betet (709 D). Er wird nicht müde, ihn als ein erhabenes Vorbild für die Feindesliebe zu rühmen; vgl. bes. 716 A *Διὸ καὶ εὐλογίᾳ τοὺς μιαιφόνους ἀμύνεται οὐκ ἀξιῶν πρὸς τὰς ἐναντίας ἐκβάσεις τὴν ἐπ' αὐτῷ πρᾶξιν καταμερίζεσθαι, ὡς ἐκείνῳ μὲν τὴν ζωήν, τοῖς δὲ ἀντικειμένοις φέρειν τὸν ὄλεθρον, ἀλλ' ὧν αὐτὸς ἠξίωτο, καὶ τοὺς πολεμίους ὡς ἀγαθῶν αὐτῷ συναιτίους μὴ ἐκπεσεῖν* etc. Gegen diese Auffassung wendet sich nun der Verfasser der andern Lobrede in energischer Polemik: 348 C D *οἳ γὰρ ὡς οἴονταί τινες κακῶς λογιζόμενοι ἀτιμώρητον καὶ ἀνεύθυνον εὔχεται γενέσθαι τῶν ἐχθρῶν τὸ ἁμάρτημα.* Diese Deutung widerspricht nach seiner Meinung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie in seiner Gesetzgebung zum Ausdruck kommt. Die Fürbitte des Märtyrers enthalte nichts weiter als den Wunsch, Gott möge die Verfolger zur Buße leiten; erst wenn sie durch diese besser geworden seien, trete die göttliche Gnade in ihr Recht. Man sieht, welche Schwierigkeiten dem Verfasser die Vorstellung eines gnädigen Gottes macht; sein Moralismus verschließt ihm das Verständnis für den religiösen Grundcharakter des Christentums und veranlaßt ihn zu einer völligen Verkehrung des an sich klaren Sinnes einer

Bibelstelle. Und doch ist diese Haltung ehrlicher und auch für den Frommen leichter zu ertragen als das Pathos des rechtgläubigen Nysseners, der auf den schwärmerischen Lobpreis der Feindesliebe des Stephanus eine scharfe Invektive gegen die Häretiker folgen läßt, die ausklingt in ein Gebet um den heiligen Geist „zur Ausrottung der Widersacher" *(εἰς καθαίρεσιν τῶν ἀντιδίκων)*.

4. Am Schluß kommen beide Enkomien auf die Erzählung von der Vision des Märtyrers zurück, um daraus genommene theologische Argumente zu entkräften. Die Pneumatomachen berufen sich nämlich darauf, daß Stephanus in seiner Ekstase nur den Vater und den Sohn, nicht aber den hl. Geist sieht, ohne zu beachten, daß dessen Beteiligung schon vorher beschrieben ist in den Worten: *Στέφανος δὲ πλήρης ὢν Πνεύματος ἁγίου*. Der Nachahmer schließt sich diesem Exkurs nach Inhalt und Sprache an (vgl. bes. Greg. 716 C und [Ast.] 349 Df.); ja er steigert den stark persönlichen Ton, durch welchen Gregor die Schwäche seiner Beweisführung zu verdecken sich bemüht, ins Ironische, indem er über das kurze Gedächtnis der Gegner spottet (352 A). Schließlich macht er gegen ihren Einwand eigene Beobachtungen über den Sprachgebrauch der biblischen Schriftsteller geltend.

Gregor läßt dieser Polemik eine zweite gegen die *Χριστομάχοι* folgen, die ebenfalls auf Grund der Stephanusvision die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater behaupten, da der Märtyrer diesen sitzen, jenen stehen sah (717 C). Er nimmt damit die alte monarchianische Kontroverse auf, die zu seiner Zeit kaum mehr als geschichtliches Interesse hatte[1], um sie mit dürren Spekulationen aufzulösen. Der Verfasser unseres Enkomions folgt ihm darin nicht: offenbar war er mit dieser Frage zu wenig vertraut und ihre Behandlung bei Gregor für ihn zu subtil; er bringt dafür — und zwar vor der pneumatologischen — eine andere christologische Frage, den der kirchlichen Hypostasenlehre widersprechenden Hauptsatz des modalistischen Monarchianismus von der Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist. Diese vielerörterte Grundfrage des Sabellianismus, der noch zur Zeit des Basilios in Neocäsarea, also in der Nähe von Amasea, eine Gemeinde hatte[2], wird in unserer

[1]) Vgl. Harnack bei Hauck RE. 13, S. 303 ff.
[2]) Vgl. Harnack a. a. O.

Rede in ihrer einfachsten Form erwähnt und mit dem kurzen Hinweis darauf, daß der Märtyrer die Personen des Vaters und des Sohnes deutlich unterscheide, abgetan. Der Verfasser ist theologisch nicht gebildet genug, um die bekämpfte Anschauung genau darzustellen, er bezeichnet sie lieber kurz durch einen Namen — Sabellios aus Libyen[1] —, ganz so wie es Asterios im Unterschied zu Basilios in seiner Polemik gegen Areios und Eunomios tut (vgl. oben S. 38 f.).

Zu diesen Abweichungen, die kleine, aber unbedingt echte Züge der asterianischen Predigt in dem Enkomion auf Stephanos hervortreten lassen, kommen andere, in denen sich der kynische Standpunkt des Verfassers geltend macht. Ähnlich wie Petrus, dessen Bild bei Asterios uns an Gestalten wie Euphrates erinnerte (vgl. S. 50 f.), oder wie Jesus in der asterianischen Auffassung der Gleichnisse (vgl. S. 48, S. 51) erscheint Stephanus geradezu als Typus des kynischen Wanderpredigers, der zuerst mit sanften Tönen die Hörer zu gewinnen versucht, wie er aber auf Widerstand stößt, die volle *παρρησία* des Kynikers entfaltet: 344 A *Τέχνην εὗρεν εὐμήχανον, λόγον ἐμμελῆ καὶ πρᾶον. Οὐδὲν γὰρ φάρμακον τοιοῦτον εἰς θεραπείαν θυμοῦ καὶ κινήσεως οἷον παραίνεσις προσηνὴς καὶ εὐάρμοστος* etc. Es duldet demnach keinen Zweifel, daß uns in diesem Enkomion eine echte Rede des Asterios erhalten ist.

II. Die Bußpredigt.

Durch den Titel *προτρεπτικός*, den die Rede *περὶ μετανοίας* in den meisten Hdss. führt, wird sie zu einer Literaturgattung gerechnet, die bereits in der alten Sophistik ausgebildet, dann besonders in der Moralphilosophie gepflegt und bereits durch Klemens von Alexandrien in die christliche Literatur eingeführt wurde. Es waren nicht Einzelthemata, für die sie zur Anwendung kam, sondern meist allgemeine Bildungs- und Lebensfragen, welche die prinzipielle Stellung zur Rhetorik, Philosophie oder Moral betrafen[2]. Die Absicht des Redners ist dann immer, den Willen des Hörers zu bestimmen (*πείθειν*). Die Form dafür ist im einzelnen nicht einheitlich festgelegt. Die antike

[1]) Die Nachricht von seiner Herkunft taucht erst bei Basilios auf: vgl. Harnack a. a. O. S. 333.

[2]) Vgl. darüber P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipz. Stud. f. kl. Phil. XI, 2, S. 209 ff., S. 302.

Theorie[1]. mit der die Praxis am meisten übereinstimmt. ist gewonnen durch einen Vergleich mit der Tätigkeit des Arztes, der dem Patienten erst seinen Zustand klar machen muß, um ihn zur Annahme der Heilmittel zu bewegen. Demnach zerfällt der Protreptikos in zwei Haupteile: der eine beschäftigt sich mit den Vertretern der zu bekämpfenden Lebensrichtung und soll die Verkehrtheit ihres Denkens und Handelns erweisen (*ἀποτρεπτικός, ἀπελεγκτικός*, auch *παθολογικὸς λόγος*): der andere soll sie für das bessere Prinzip erwärmen und gewinnen (der eigentliche *προτρεπτικός*, auch *παράκλησις*): wird dieses dann auf besondere Fälle oder verschiedene Lebenslagen angewendet, so folgt noch eine Aufzählung von Einzelvorschriften (*ὑποθετικὸς λόγος*, auch *παραγγέλματα*)[2].

Auch die Anlage unserer Bußpredigt ist deutlich durch diese Gesichtspunkte bestimmt. Als *προτρεπτικός* erweist sie sich schon durch die in der Einleitung ausgesprochene Absicht auf das *πείθειν* (353 A *ὑμᾶς προσῆκον πείθεσθαι*). Ihr Thema ist die *μετάνοια* im weitesten Sinne, nicht sowohl als Bußübung als vielmehr in der Bedeutung: bußfertige, demütige Gesinnung. Ihr steht gegenüber der *τῦφος*, die hochmütige Selbstüberhebung, die sich namentlich in unbarmherzigem Richten und Verurteilen des Nebenmenschen geltend macht. Mit der Beschreibung und der Bekämpfung dieses Fehlers befaßt sich der erste Hauptteil des Protreptikos (352 C—365 A): nach ihm führt die ganze Predigt in der Überlieferung gelegentlich den Titel: adversus eos, qui alios iudicant et conversione indigent (im Paris. gr. suppl. 399 fol. 81). Auf diesen negativen folgt der positive Teil, in welchem die Formen der *μετάνοια* beschrieben werden (365 B—369 C). Beide Teile münden in eine Art Kasuistik aus: im ersten wird eine niedere und eine höhere Sittlichkeit unterschieden (353 A, 356 A) und demgemäß ein besonderer Appell an die Durchschnitts- und an die Idealmenschen gerichtet (353 C, 356 A), die dann wieder als Laien und Priester erscheinen (361 A—C). Die

[1]) Bei Philo von Larissa, Eudoros u. a.; vgl. Hartlich S. 300 ff.

[2]) Damit berührt sich sichtlich die Anweisung, die in unserer Predigt mit Verwendung des Bildes vom Baumgärtner (*φυτοκόμος*) dem Priester für die Methode seiner ethischen Propaganda gegeben wird: 364 A *Σκάπτε τοῖς ἐλέγχοις, θάλπε ὡς κόπρῳ ταῖς παρακλήσεσιν, πότιζε τῇ ἐπιροίᾳ τῶν μαθημάτων, περίφραττε τοῖς προφυλακτικοῖς τῶν παραγγελμάτων ὡς χαρακώμασι.* — Den Vergleich mit dem *σκάπτειν* hat auch Bion bei Plut. de adul. et am. 16 p. 59, vgl. Gerb. S. 43.

eigentliche Bußpredigt aber stellt ein ganzes Sündenregister mit der Angabe der entsprechenden Sühneleistungen auf (368 C—D).

Diese Technik der Rede zeigt ihren Verfasser als einen rhetorisch geschulten Moralisten. Mit Gregor von Nyssa konnte sie sehr wohl in Verbindung gebracht werden: hat sich doch gerade er wie sein Bruder Basilios eingehend mit der Regelung der kirchlichen Bußordnung beschäftigt[1]. Aber mit dieser Bußdisziplin hat unsere Predigt nichts zu tun. Jene erstreckt sich nur auf Kapitalsünden, während hier nur von solchen Sünden die Rede ist, für welche die gewöhnlichen Sühnemittel wie Beten, Fasten, Almosengeben ausreichten.

Die zeitgeschichtliche Bedeutung unserer Predigt liegt vielmehr in ihrer antinovatianischen Tendenz, die namentlich im ersten Teil unverhüllt hervortritt. Die Gesamtkirche lehnte bekanntlich die rigorose Bußmoral der Novatianer, die um jene Zeit in Konstantinopel wieder einen starken Einfluß gewannen[2], für die Allgemeinheit ab; doch war bereits im Mönchtum ein neuer Träger des urchristlichen Lebensideals, dessen Verwirklichung sie forderten, erstanden. Auch die Entwickelung dieser doppelten Moral setzt unsere Predigt voraus[3].

Ich hebe nun die besonderen Berührungen der Rede mit der asterianischen Predigt hervor:

1. Der Prediger geht von der verlesenen Perikope über die große Sünderin aus. Ohne sich auf eine eigentliche Erklärung einzulassen, erinnert er nur kurz an ihren Eingang, wo

[1]) Siehe darüber jetzt E. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen, Schriften der Wissensch. Gesellsch. in Straßburg Nr. 7. Die Bußkanones des Basilios stimmen teilweise mit denen der 2. ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) überein. Eine Sammlung dieser Kanones veranstaltete Palladios, der Nachfolger des Asterios. Von diesem *κανονικόν* liegt in einem Patmensis eine Teilrezension vor, die mit einem Verzeichnis der Teilnehmer an jener Synode schließt. An erster Stelle ist dort, wie Schwartz (S. 31 f.) erkannt hat, der Bischof von Amasea genannt. Dies kann schon deshalb nicht Palladios sein, weil er um 381 noch nicht Bischof von Amasea war; also ist damit wahrscheinlich sein Vorgänger Asterios bezeichnet. Wenn nun Schwartz meint, von ihm habe Palladios sein Interesse für die Bußdisziplin überkommen (S. 33), so darf er sich wohl dafür nicht auf unsere Bußpredigt berufen, die sich doch mit den Fragen, um die es sich in den Kanones handelt, eigentlich nicht beschäftigt.

[2]) Vgl. Harnack bei Hauck R. E.[3] 14 S. 242. Der bedeutendste Vorkämpfer des Novatianismus war damals der Bischof Sisinnius (395—407), der sogar die Bußlehre des Chrysostomos angriff.

[3]) Vgl. Schwartz, a. a. O. S. 52.

das Verhalten Jesu zu dem Pharisäer, der ihn eingeladen hatte, beschrieben wird, um sofort als ihren einzigen Sinn ihren moralischen Grundgedanken hervorzuheben: sie richtet sich gegen die selbstgerechten und eingebildeten Toren (353 A *φίλαυτοι καὶ αὐτάρεσκοι, ἐν ὑπολήψει διὰ κενοῦ φρονήματος ὠγκωμένοι* vgl. 356 C *ὡς ἐμὲ πολλάκις ὑπὸ τοῦ τύφου καὶ τῆς ἀλαζονείας ἀποπνιγόμενον εἰπεῖν*) als ein *φάρμακον τῶν νοσούντων τὴν αὐθάδειαν* (353 B). Damit hat der Kyniker — als solchen kennzeichnet ihn die Benennung des Fehlers, gegen den er sich richtet — sein Thema und seinen oppositionellen Standpunkt gewonnen und läßt nun nach einem flüchtigen Hinweis auf das Vorbild Jesu die Beziehung zu der biblischen Geschichte fallen, wie wir es wiederholt bei Asterios beobachteten (S. 55 f., S. 58). Die Beweismittel, die zur Anwendung kommen, sind zunächst die der heidnischen Moralpredigt, mit denen auch Asterios gerne operiert: Beispiele aus der Natur (353 B C), der Grundsatz der antiken Humanität von der natürlichen Verwandtschaft der Menschen (353 C *τοῖς τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς κοινωνοῦσι φύσεως*) und andere in der Diatribe vielgebrauchte Schlagwörter wie des *σωφρόνησον, γνῶθι σαυτόν* (368 C), endlich die beliebten Vergleiche des widerspruchsvollen Gebahrens bei Krankheiten des Leibes und solchen der Seele (353 D, 360 D, 368 A bis B, 369 B—C).

2. Dazu kommen für den christlichen Prediger die biblischen Beispiele. Es sind die gleichen, die auch in andern Bußpredigten aus jener Zeit, besonders in der Homilienreihe des Chrysostomos (M 49, p. 271 ff.) begegnen: Hiob, Petrus, Judas, Paulus, die Gleichnisse vom Zöllner, vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen. In ihrer Ausführung im Protreptikos macht sich eine eigentümliche Werk- und Kultgerechtigkeit des Verfassers geltend. Während z. B. Chrysostomos De poen. I, M 46, 282 von den Juden, die Jesus kreuzigten, in evangelischer Schlichtheit sagt: „Jesus hat ihnen vergeben", lesen wir hier „sie wurden durch die Taufe rein" (357 B). Dort heißt es von Paulus „er bereute und wurde ein Apostel"; hier wird die sühnende Kraft seiner Leiden gerühmt[1] (357 C *ἐκ τῆς ταὐτοπαθείας ἔλυσε τὰ ἐγκλήματα — λιθασθεὶς ἐξήλειψε τὸ πλημμέλημα.*) Auch die Teilnahme an den My-

[1] Vgl. dazu Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche S. 82, S. 114.

sterien wird als Buß- und Sühnemittel betont (365 D). Zweifellos redet hier der nämliche Mann, der im Enkomion auf Stephanus die Forderung erhebt *χρὴ τῇ ταὐτεμπαθείᾳ λύσαι τῆς ἁμαρτίας τὸ ἔγκλημα* (349 B) und die antinomistische Auslegung der Fürbitte des Märtyrers schroff zurückweist (S. 73).

In diesem Christen lebt noch ungebrochen und durch den Mysteriengedanken nur scheinbar getrübt der Glaube an die Kraft der Persönlichkeit zur Selbsterlösung, wie er in dem antiken Moralismus lebendig ist. Er tritt vor allem auch in der kasuistischen Bußmoral hervor, worin er den Sündern Anweisungen gibt, wie jeder seine besondere Sünde, sei es *τρυφή, ἀκολασία, πλεονεξία* oder schließlich sogar Häresie, durch Übung der entgegengesetzten Tugend wieder gut machen kann (368 CD). Neben diesen Sühneleistungen[1] ist ihm die äußere Haltung des Pönitenten durchaus nicht gleichgültig. Als Vorbild dafür stellt er die große Sünderin hin und beschreibt mit der gleichen Kunst, mit der Asterios die Gebetsstellung des Pharisäers und des Zöllners oder die *σωφροσύνη* der Sinne malt (vgl. oben S. 41 und S. 53), ihr ganzes Benehmen als Ausdruck ihrer reumütigen Gesinnung.

3. Die asterianische Herkunft des Protreptikos wird besonders klar in der Anführung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (364 C—365 A), das von Asterios in einer eigenen Homilie behandelt ist. Auf Grund der dort ausgesprochenen Theorie der Gleichnisse als *αἰνίγματα*, die auch hier angedeutet wird (361 B *ἐν παραβολαῖς καὶ τοῖς ἐπεσκιασμένοις τῶν λόγων, τὸ τοῖς αἰνίγμασιν ἐγκρυπτόμενον*), kam dort die Allegorese stark zur Anwendung. Ihre Ergebnisse werden hier kurz aufgenommen, ohne weiter begründet zu werden: 364 D *λόγος ἐστὶ παραβολικὸς ὑπανοίγων ὡς πατρικὴν ἑστίαν τὴν Ἐκκλησίαν καὶ δεχόμενος φιλοφρόνως, ἵνα μὴ ὦσι ὁμοδίαιτοι τοῖς χοίροις, τοῖς δαίμοσιν* etc. So redet einer nur, wenn er sich selbst zitiert. Es bleibt also nur die Annahme der Echtheit des Protreptikos übrig.

[1]) Dazu kommt als weitere freiwillige Leistung die persönliche Beichte vor Gesinnungsgenossen (*ὁμόψυχοι* 369 A) und vor dem Priester, die mit derjenigen, die Basilios von den Mönchen fordert, große Ähnlichkeit hat: vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum, S. 263 ff.

III. Die Fastenpredigt.

Die Rede zum Eintritt in die Fastenzeit — *λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν* ist ihr Titel in den meisten und besten Hdss. — ist durch alle handschriftlichen Zeugnisse ebenfalls für Gregor von Nyssa beansprucht. Ihr im Unterschied zu den meisten Asteriosreden stark hervortretender kontemplativer Charakter und einzelne der in ihr vertretenen Anschauungen wie die von der *ἀποκατάστασις πάντων* (373 C) scheinen die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung zu stützen. Eine Entscheidung ist aber auch hier nur durch eine Einzelinterpretation möglich.

1. Das Thema der Predigt, die Forderung der *ἐγκράτεια*, ist ein in der Moralphilosophie unendlich oft behandelter *τόπος*. In seiner Ausführung fällt nur auf, daß das Fastengebot auf einer ungewöhnlich breiten physiologischen und psychologischen Erörterung basiert ist, die deutlich den Einfluß der zeitgenössischen Theologie zeigt. Die Frage nach der Natur des Menschen, von der die Rede ihren Ausgang nimmt, hatte Apollinaris von Laodicea aufgeworfen, um von ihr aus in der endlosen Diskussion über die zwei Personen in Christo eine Entscheidung zu finden[1]. Die Auffassung, die in unserer Predigt wiederholt zum Ausdruck kommt, ist im Grunde der Dualismus, wie ihn Gregor von Nyssa in jenem Kampfe geltend machte: der Mensch besteht aus einem sichtbaren, irdischen Leib und einer unsichtbaren und unvergänglichen Seele, der die Führerschaft zukommt (369 D. 380 A)[2]. Mit dieser Anschauung vermischen sich aber Züge aus dem platonischen Weltbild: als ein weiteres Organ wird der *νοῦς* genannt, von dem die *ψυχή* die Fähigkeit zu intuitiver Erfassung des Göttlichen erhält (372 A). Doch wird das Verhältnis zwischen beiden nicht klarer dargelegt. Der Verfasser tritt also hier dem Standpunkt des Gregor von Nazianz und Apollinaris nahe, die eine trichotomische Gliederung der menschlichen Natur behaupten[3]. Ein solches Schwanken zwischen zwei gegeneinander stehenden Theorien über ein

---

[1]) Vgl. Pohlenz, Vom Zorne Gottes S. 63 ff.: Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4] S. 257.

[2]) Vgl. Hilt, Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen S. 36 ff., S. 64 f.

[3]) Vgl. Gottwald, De Gregorio Naz. Platonico, diss. Vratisl. (1906), S. 31.

wichtiges theologisches Problem wird man einem mitten in diesem Streite stehenden Kirchenvater von platonischer Geistestiefe nicht zutrauen dürfen, auch wenn er selbst gelegentlich den Unterschied zwischen seiner und der gegnerischen Ansicht nicht stark findet[1]. Wohl aber ist diese Unsicherheit mit der Haltung des an der Dogmabildung unbeteiligten Amasener Bischofs vereinbar, wie wir sie gerade in seinen psychologischen Betrachtungen beobachten. Im allgemeinen teilt er die dualistische Auffassung vom Menschen mit dem Nyssener (169 C, 360 D). Wo er aber die Affekte als Teile der ψυχή betrachtet, trennt er von dieser den νοῦς ab (so 332 C mit Verwendung des berühmten Bildes aus Platons Phaidros, ähnlich 313 D). Demnach können jene Übereinstimmungen mit Gregor nur als Entlehnungen eines unselbständigen Denkers beurteilt werden; als solchen haben wir aber Asterios gerade in seinem Verhältnis zu den Kappadokiern mehrfach kennen gelernt (vgl. S. 34 ff.).

2. Dagegen gehören die sich anschließenden Ausführungen über den Nutzen des Fastens für die Gesundheit von Leib und Seele dem besonderen Interessensgebiet des Asterios an, der z. B. in der Physiologie der Sinnesorgane vortreffliche Kenntnisse besitzt, wie u. a. die scharfe Detailbeschreibung des Auges (253 D f.) beweist. Vieles muß freilich zu dem Erbe aus der antiken Moralphilosophie gerechnet werden, das ja die asterianische Predigt in reichem Maße in sich aufgenommen hat. Es ist interessant zu sehen, wie z. B. in der Begründung der kirchlichen Fastenpflicht, die der Prediger hier versucht, die Gedanken der ältesten Predigt, die wir aus der griechischen Literatur kennen, wiederkehren: in einer so engen Verknüpfung der ethischen mit der physiologischen Auffassung hat schon Demokrit die ἐγκράτεια, das altgriechische Gesetz des Maßes, für den Lebensgenuß gepredigt; auch er sah das Ziel des sittlichen Strebens in jener vollkommenen Ruhe, in welcher der Körper ungehindert seine Funktionen verrichten kann und der Geist „dem Unvergänglichen geöffnet ist und die Dinge sub specie aeterni betrachtend, selber des Ewigen teilhaftig wird“[2]. Auch der in unserer Predigt verwendete Vergleich dieses Zustandes mit der Meeresstille (γαλήνη, εὐστάθεια 372 B D) und der Affekte mit den Stürmen (372 B) geht ebenso wie eine später zu besprechende Erscheinung der allegorischen Synkrisis in

[1]) Adv. Apollin. cap. 8, M 45, 1140 A B.

[2]) P. Natorp, Die Ethika des Demokrit S. 109 f.

letzter Linie auf Demokrit zurück; den Weg, auf dem dieses Gedankengut aus seinen Ethika über die spätere Moralpredigt in die christliche Literatur gelangte, können wir freilich nicht mehr so genau verfolgen, wie es uns bei jenem stark poetischen Kunstmittel der Synkrisis noch möglich ist (vgl. unten S. 95 ff.).

3. Die Möglichkeit, die Fastenpredigt in jene literarischen Beziehungen einzustellen, die sich uns in der Predigt des Asterios als wirksam erwiesen, bietet eine wertvolle Stütze für die Annahme des gleichen Ursprungs. Neben dem Einfluß der antiken Moralpredigt macht sich in der Tat auch derjenige des Schrifttums der Kappadokier in unserer Rede, namentlich in ihren christlichen Bestandteilen, geltend. So läßt sich die Art, wie im folgenden das Fastengebot mit biblischen Argumenten gestützt wird, nur unter der Voraussetzung daß dem Verfasser die berühmte erste Predigt des Basilios über das Fasten vorlag, völlig verstehen. Zum Beweis, daß das Genußleben das größte Hindernis für sittliches Wachstum und für die Erlangung der himmlischen Seligkeit sei, erinnert unser Redner an das Beispiel der ersten Menschen; er führt es mit den Worten ein: *οὐκ ἂν γὰρ ἡμῖν ἐτέθη νόμος νηστείας, εἰ μὴ παρεβάθη τῆς πρώτης ἐγκρατείας ὁ νόμος* (373 C); dann erst folgt die erwartete Erklärung, daß sie durch ihre Genußsucht das Paradies verloren. Jener Satz vom Ursprung des Fastengebots paßt nicht recht in diesen Zusammenhang und ist schwerlich dem Hörer ohne weitere Erläuterung verständlich. Wie kommt er hierher? In der Rede des Basilios stellt er das Ergebnis einer Betrachtung über das Alter des Fastens dar: diese Einrichtung geht zurück auf das göttliche Verbot an die ersten Menschen (M 31 p. 168 B *τὸ δὲ ‚οὐ φάγεσθε . . .' νηστείας ἐστὶ καὶ ἐγκρατείας νομοθεσία*); seine Übertretung machte aber ein neues Fastengebot nötig *(εἰ ἐνήστευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἡ Ἔνα, οὐκ ἂν ταύτης νῦν ἐδεόμεθα τῆς νηστείας)*. Denn das Glück des Paradieseszustandes besteht in der Bedürfnislosigkeit; den ersten Menschen war das Trinken und andere Genüsse mit schädlichen Wirkungen völlig unbekannt; ihr Leben war ein Abbild des Fastens *(νηστείας εἰκών)*. Daraus ergibt sich von selbst die Forderung: *νηστεύσωμεν τοίνυν, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθωμεν*. Von diesem letzteren Gedanken geht der Verfasser unserer Rede aus; er begründet ihn mit dem Hinweis auf den Sündenfall, wobei er die Auffassung des Basilios, daß damit das erste Fastengebot übertreten worden sei, mehr voraussetzt als erklärt. Er lehnt sich dann noch weiter an Basilios an in der Schilderung des

zukünftigen Lebens (bes. in dem Vergleich *Νηστεία τῆς μελλούσης ζωῆς εἰκών* mit dem abgebrochenen Schluß *ἐκεῖ οὐκ εἰσι πότοι οὐδὲ ἀπολαύσεις* 373 D) und endlich in der folgenden Aufzählung biblischer Beispiele für den Nutzen des Fastens, indem er fast die gleichen Namen von Noah bis Jesus nennt, die bei Basilios begegnen. Der Anschluß ist sogar in den Übergangsformeln, die er wählt, zu bemerken: wenn z. B. Basilios sich von den ersten Menschen zu den späteren Generationen wendet mit der Einladung an den Hörer *κατάβα ὁδῷ βαδίζων ἐπὶ τὰ κάτω* (172 A), heißt es hier im gleichen Bilde *ἔασον τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ὁδῷ* (373 D); vgl. auch die Wendungen Basil. 165 C *ἐὰν μικρὸν ἀναμείνῃς, εὑρήσεις* . . und [Ast.] 380 A *ἀνάσχου δὲ μικρὸν καὶ* . . .

An andern Stellen bietet die Basiliosrede unserm Prediger in nur flüchtig berührten Gedanken Anregungen zu selbständiger Betrachtung: auch diese Art, seine Vorlage zu benützen, fanden wir für die Arbeitsweise des Asterios bezeichnend (S. 39, S. 63, S. 67). Ein Beispiel macht dies Verhältnis deutlich. Basilios beginnt seine Rede mit dem Festgruß des Psalmisten zum Neumondtage *(Σαλπίσατε ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι)* und fährt dann fort: „Uns aber künden lauter als jene Posaunen die verlesenen Schriftworte die Feier an, welche jenen Tagen vorausgeht; haben wir doch die Gnade der Fasten aus dem Jesaias kennen gelernt, der die jüdische Art zu fasten verworfen und uns das wahre Fasten gezeigt hat." Es folgt eine Auslegung des bekannten Prophetenwortes Jes. 58, 4, an die sich der Hauptteil der Rede anschließt mit dem Nachweis, daß das Fasten keine mosaische Einrichtung sei, daß es älter sei als das Gesetz, älter auch als das jüdische Versöhnungsfest am 10. Tag des 7. Monats. Diese Reminiszensen aus der Basiliosrede nimmt nun der Verfasser unserer Predigt mit ihrer leichtverhüllten antijüdischen Tendenz auf, um sie zu einer lauten und scharfen Invektive nicht bloß gegen das Fasten, sondern gegen den ganzen Festkult der Juden zu erweitern (385 C f.). Er bestreitet ihnen das Recht zur Feier ihrer Feste, da diesen erst der Glaube an Christus ihren wahren Sinn gebe. Dies versucht er mit starker Verwendung der allegorisierenden Methode, wie sie Asterios beliebt, im einzelnen nachzuweisen für das Versöhnungs-, das Laubhütten- und das Posaunenfest. Ersteres soll nach seiner wunderlichen Konstruktion auf die Todesstunde Jesu vorausweisen: der 7. Monat bedeute den 7. Tag, der 10. Tag die 10. Stunde, in der Jesus verschied. In der

Errichtung der Laubhütten sei der Bau der Kirche vorgebildet. Unter den *Σάλπιγγες* müßten die Posaunen des jüngsten Gerichtes verstanden werden (388 B—C). Mit derartigen Umdeutungen spielen gelegentlich auch die Kappadokier (vgl. Greg. Nyss. bei M 46 p. 1128 B, p. 1129 B). Damit verglichen erscheint aber die Manier unseres Predigers als recht plump und schülerhaft; er und seine Gemeinde stehen auf einem tieferen geistigen Niveau. Und vor allem unterscheidet er sich von jenen durch die klare Absicht, den jüdischen Festkult auf jede Weise verächtlich zu machen. Dieses Motiv bietet einen weiteren Anhaltspunkt für die Person des Verfassers. Seine Ausführungen werden uns erst bei einem Blick auf ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund verständlich, wie ihn uns Chrysostomos in seinen Judenpredigten aufrollt (M 48 p. 843 ff.). Die Feste der starken jüdischen Gemeinde in Antiochia übten eine große Anziehungskraft auf die Christen; nicht bloß solche, die mit Lustbarkeiten verbunden waren und der Schaulust der Menge Nahrung boten wie das Posaunenfest des jüdischen Neujahrs, sondern auch solche, die, wie das Versöhnungsfest, zu strengem Fasten riefen, hatten zahlreiche Teilnehmer aus der Christengemeinde[1]. Ähnliche Verirrungen konnten auch in der Gemeinde des Asterios vorkommen, die auch pagane Feste gerne mitfeierte, wie die Rede gegen das Kalendenfest beweist (vgl. oben S. 43). Davon ist aber in unserer Predigt nichts gesagt: auch fehlt die eindringliche Abmahnung, die jene Rede beherrscht. Demnach scheint es, als ob der Prediger Vorgänge im Auge habe, die er aus anderen Orten kennt. Nun sind uns direkte Beziehungen des Asterios zu Antiochia bezeugt: er selbst berichtet in einer verlorenen, von Photios ausgezogenen Predigt, daß er von dem Sklaven eines antiochenischen Bürgers, also doch wohl in Antiochia selbst, unterrichtet worden sei (Phot. bibl. cod. 271, vgl. oben S. 3). Kombinieren wir dies Zeugnis mit unserer Beobachtung über Inhalt und Ton des bezeichneten Predigtabschnittes, so ist die Annahme nicht abzuweisen, daß es Asterios ist, der hier redet, bestimmt durch Erinnerungen an Selbsterlebtes, die durch die Eingangsworte der Fastenpredigt des Basilios in ihm geweckt wurden.

4. Im Zusammenhang mit diesen Beweisen für die Echtheit unserer Rede gewinnt eine Stelle die Bedeutung eines Selbst-

[1]) Usener, Relig. Unters. I, S. 227 ff.

zitates. In der bereits erwähnten Synkrisis ergreift der Prediger für die Psyche wie für ein mißhandeltes Weib Partei (380 A *Ἐγὼ τὸν ὑπὲρ τῆς Ψυχῆς λόγον ποιήσομαι ὡς γυναικὶ πιστευσάσῃ συνηγορίαν, ἐφ' οἷς ἀδικεῖσθαι λέγει καὶ καθυβρίζεσθαι*. Seine Worte klingen wie eine Anspielung auf die Rede über die Ehescheidung (or. V), wo das Weib gegen die unberechtigten Anschuldigungen des Mannes in Schutz genommen und die treue Geduld einer schlechtbehandelten Gattin in ein helles Licht gesetzt wird (bes. 229 D und 233 A).

Nach dem Ergebnis der inneren Kritik ist somit für alle drei Reden, die Photios im Gegensatz zu der sonstigen Überlieferung dem Asterios zuweist, die Frage der Echtheit durchaus zu bejahen. Das Urteil bestätigt sich durch die Beobachtung, daß die beiden durch die Überlieferung unterschiedenen Predigtgruppen auch in formaler Hinsicht eine Reihe charakteristischer Eigentümlichkeiten gemeinsam haben. Indem wir diese im folgenden zusammenstellen, hoffen wir zugleich damit das Bild der asterianischen Beredsamkeit nach dieser Seite hin abzurunden; auf eine vollständige Analyse der Sprache und des Stils müssen wir jedoch verzichten; eine solche könnte nur auf Grund genauer Kenntnis der Überlieferung vorgenommen werden und müßte, da die Form der Predigt durch ihren Inhalt und ihren Anlaß bestimmt ist, sorgfältig zwischen den epideiktischen, exegetischen und paränetischen Teilen der Predigt des Asterios unterscheiden, was im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich ist.

Die sprachlichen Grundsätze des Asterios, von denen eine Beschreibung seiner Praxis als Kanzelredner ausgehen muß, ergeben sich teils aus seinem Verhältnis zur Rhetorik, teils aus seiner Abhängigkeit von seinen heidnischen Vorgängern, die die Formen der popularphilosophischen Propaganda ausgebildet haben.

---

4. Kapitel: **Die Stellung des Asterios zur paganen Rhetorik und der in Sprache und Stil erkennbare Diatribencharakter seiner Predigt.**

Wie die zeitgenössischen Kanzelredner legt der Amasener Bischof auf rednerische Fertigkeit großen Wert. Dies beweist der Eifer, mit dem er sie an den von ihm gefeierten Aposteln

und Märtyrern hervorhebt: Petrus übertraf in der Überredungskunst sogar einen Demosthenes (269 C D); Paulus, wiewohl ein *ἰδιώτης τῆς ἔξωθεν σοφίας*, beleidigte nicht im geringsten den verwöhnten Geschmack seiner Zuhörer in Athen (293 B C)[1]; ebenso machte Stephanus auch als *ἄτεχνος καὶ αὐτοσχέδιος ῥήτωρ* durch sein Redegeschick auf die Menge einen tiefen Eindruck (S 344 B C). Aber indem der Prediger wie schon Origines[2] diese Kunst nicht als Ergebnis einer gründlichen rhetorischen Schulung, sondern ausdrücklich im Gegensatz dazu als Wirkung des Geistes hinstellt, deutet er an, daß er von der herrschenden Moderhetorik nicht viel wissen will. In offener Invektive lehnt er denn auch in seiner Lobrede auf Petrus und Paulus die Usancen der weltlichen Redner als Mittel einer unwahren Kunst ab (265 B, vgl. dazu S 344 C). Daß er in dieser Stellungnahme von den Kappadokiern abhängig ist, wurde oben (S. 36 ff.) dargelegt; dabei ergab sich bereits, daß er in noch höherem Maße als Basilios, dessen Rede auf Mamas er benützt, die Praxis, die er verwirft, selbst befolgt. Sein Gerede dient also nur dazu, seinen Anschluß an die pagane Redekunst zu verdecken; er verwendet das alte artificium, die ars zu bekämpfen, um sich ihr zu ergeben. Die stark rhetorische Haltung, die gerade die erwähnte Predigt in der Gestaltung ihrer Einleitung und in ihrem Aufbau zeigt, ist ein lehrreiches Beispiel für diese Zwiespältigkeit.

Der Redner beginnt damit, die Schwierigkeit seiner Aufgabe hervorzuheben; dies entspricht der Forderung der *αὔξησις*, wofür die antike Technik mehrere Mittel angibt. Das nächstliegende ist die Erhabenheit des Gegenstandes im Verhältnis zur unzulänglichen eigenen Kraft zu betonen (Menander *περὶ ἐπιδεικτ.* III. bei Spengel rhet. gr. III. p. 368 *λήψῃ τὰ προοίμια . . . ἀπὸ τῆς αὐξήσεως μέγεθος περιτιθεὶς τῇ ὑποθέσει, ὅτι δυσέφικτος ὁ λόγος καὶ καθ' ἡμᾶς οὐ ῥᾴδιον* etc.). Verdeutlicht kann dies werden durch Beispiele mit dem Merkmal der Unbegrenztheit *ὥσπερ πελάγους ἀπείρου τοῖς ὀφθαλμοῖς μέτρον οὐκ ἔστι λαβεῖν*. Man kann aber auch auf die Vorgänger Bezug nehmen, die trotz ihrer unerreichbaren Kunst ihrer Aufgabe

[1]) Auch er stellt Paulus und Plato einander gegenüber und hebt die bessere Bildung des Apostels hervor, ähnlich wie es in dem Disput zwischen einem Heiden und Christen geschieht, von dem Chrysostomos berichtet (zu I. Cor. 3, 4, M. 61, p. 27); vgl. Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 521 f.

[2]) Contra Cels. I, 62; vgl. Norden a. a. O S. 521.

nicht vollkommen gerecht wurden. Von allen diesen Mitteln macht Asterios gleichzeitig ausgiebigen Gebrauch: er erinnert an die Praxis der *πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν*, die sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen fühlten, wiewohl sie es leichter hatten als er: er zeigt dann die besonderen Schwierigkeiten seines Themas; trotzdem will er den Versuch wagen, da mit Schweigen nichts ausgerichtet ist; hier übernimmt er auch mit einer kleinen Umbiegung jenen Vergleich vom Meere aus der rhetorischen Technik (264 B *Οὐ μὴν ἐπειδὴ λίαν ὑψηλὸς ὁ λόγος καὶ δυσέφικτος ἡ ἐγχείρησις, τὴν ἀρχὴν καὶ ἄπρακτον σιωπὴν ἀγαπήσωμεν ὥσπερ οἱ δειλοὶ καὶ ἀπειροθάλαττοι οἱ πρὸς μόνην τὴν ὄψιν τῆς θαλάττης ἀπαγορεύοντες* etc.); schließlich benützt er noch einmal die bereits verwendete Form der *αὔξησις*, indem er an der Redekraft der Apostelfürsten, die er feiern will, die geringe eigene Begabung mißt.

Nach dieser Einleitung reiht Asterios das ganze Lob des Petrus an dem Faden der überlieferten *τόποι ἐγκωμιαστικοί* auf: er behandelt — zunächst noch im Anschluß an seine Vorlage — das *γένος*, freilich in der paradoxen kynischen Manier, die niedrige Abkunft und die Armut zur Ehre anzurechnen (265 B bis 268 B) —, daß er damit nur der Forderung Menanders *μεθόδῳ τινὶ κρῦψαι τὸ ἄδοξον* (p. 370) entsprechen will, zeigt am deutlichsten der Widerspruch, in den er hinterher mit sich selbst gerät (vgl. oben S. 34) —, dann verbreitet er sich über das *ὄνομα* (268 C — 269 A), hierauf bespricht er ausführlich die *πράξεις* und zwar unterscheidet er mit deutlicher Bezeichnung der Übergänge, die Menander ebenfalls fordert (p. 372 *δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν* etc.) die *διδασκαλία* (269 A bis 269 D) und die *πρακτικὴ δύναμις* (272 A—273 D), hierauf läßt er mit einem Seitenblick auf das *ἐπιτήδευμα* (276 B—D) die *σύγκρισις* des Petrus mit Gestalten der heiligen Geschichte folgen (277 A—C), dann führt er die *ἀρεταί* auf (277 D—281 C), schildert den *θάνατος* (281 C—284 D) und berührt kurz die *τιμαί* (284 B); den Schluß bildet die *προσφώνησις* (284 B).

In dieser Anlage des Enkomions weicht Asterios von der Praxis der Kappadokier, von der er ausgeht, nicht unwesentlich ab. Diese beschränken sich in ihren Enkomien meist auf einzelne der genannten *τόποι*, teils weil ihnen der Stoff für die andern fehlt, teils um zu theologischen Fragen übergehen zu können; so verliert sich Basilios in der Rede, die Asterios als Vorlage diente, bei der Besprechung des *ἐπιτήδευμα* des Mamas

in eine christologische Diskussion. Wo sie aber eine strengere Technik befolgen, halten sie sich gewöhnlich an das etwas veränderte Schema des *καθαρὸν ἐγκώμιον* oder des *λόγος παραμυθητικός*[1]. Asterios dagegen schließt, wie die Behandlung der zuletzt erwähnten *τόποι* des *θάνατος* und der *προσφώνησις*, aber auch die Bezugnahme auf die Praxis, die er ablehnt, nämlich auf die Gewohnheit der paganen Redner, an den Gräbern zu sprechen (265 C *μάτην τοῖς τάφοις προσφεύγουσι* etc.), beweist, die Märtyrerrede an das Muster des *λόγος ἐπιτάφιος* an, eine Gattung, die auch als solche ebenso wie die der Trostrede in der christlichen Beredsamkeit bereits Eingang und Pflege gefunden hatte[2].

Asterios kennt also das rhetorische Schema genau; allein er hat sich nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis davon freizumachen versucht. Schon im 2. Teil der genannten Rede, der sich mit dem Lobpreis des Paulus befaßt, kehren von den im 1. Teil behandelten Gemeinplätzen nur 3 wieder: die *σύγκρισις* (269 B—297 C), der *θάνατος* (297 C bis 300 A) und die *προσφώνησις* (300 B). In den Enkomien auf die eigentlichen Märtyrer nimmt dann naturgemäß der *θάνατος* den breitesten Raum ein. So in der laudatio des Phokas, wo er den größeren ersten Teil bildet; voraus geht eine kurze *σύγκρισις* und das Lob der *πατρίς* und des *ἐπιτήδευμα* (304 C D), nachher werden ausführlicher die *εὐεργεσίαι* (308 C D) und die *τιμαί* des Märtyrers (309 A—313 C) behandelt. In der Lobrede auf Stephanus endlich hat neben dem *θάνατος* nur noch die *σύγκρισις* eine Stelle (340 B—341 C). Es kennzeichnet das ausgezeichnete Gefühl des Asterios für die Kunstform, wenn er im Gegensatz zu seiner Vorlage auf diesen *τόπος* für das Enkomion nicht verzichten zu können glaubt: Gregor von Nyssa läßt nämlich in seiner Lobrede auf Stephanos, die Asterios benützte (s. oben S. 72 ff.), das rhetorische Schema völlig beiseite[3]. Doch zeigt auch bei Asterios die Entwicklung der Märtyrerrede eine

---

[1]) Meridier a. a. O. S. 226.

[2]) Vgl. Bauer, Die Trostreden des Gregor von Nyssa; Hürth, De Gregorii Naz. laudationibus funebribus; Meridier a. a. O. S. 225 ff.

[3]) Vgl. Meridier a. a. O. S. 228 f. Ein Ansatz zur *σύγκρισις* kann in dem Vergleich des Stephanstages mit dem Geburtsfest Christi erblickt werden, der die von Asterios nachgeahmte Einleitung bildet; Meridier sieht jedoch darin eine *αὔξησις*.

deutliche Annäherung an den *λόγος συγγραφικός*, in welchem die zuletzt genannten *τόποι* längst heimisch waren[1].

Asterios hat aber noch andere Formen für die Märtyrerrede gefunden, in denen sich seine rhetorische Schulung ebenfalls deutlich abspiegelt. Sein *ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας* (or. X) gehört nicht eigentlich zur epideiktischen Gattung; es ist vielmehr eine Verteidigungsrede, die teils die *κεφάλαια τελικά* der beratenden Rede verwendet — so den Gesichtspunkt des *δίκαιον* (316 C—317 B), des *συμφέρον* (317 C—320 A) und des *ἔνδοξον* (320 B—321 A) —, teils die Technik der Gerichtsrede benützt — so die Methode der doppelten Widerlegung des Gegners, indem man zuerst seine Behauptung in Abrede stellt (*λύσις κατ' ἀνατροπήν*: 321 D—324 A) und dann sein Hauptargument gegen ihn selbst kehrt (*λύσις κατὰ περιτροπήν*: 324 B—D)[2].

Ein rhetorisches Meisterstück anderer Art ist endlich seine *ἔκφρασις εἰς μαρτύριον τῆς πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας*. Diese vielbewunderte Beschreibung verrät am stärksten den Einfluß der jüngeren Sophistik, zu deren beliebtesten Schulthemata solche malende Schilderungen gehören[3]. Asterios flicht sie sonst gerne in seine Predigten ein[4], wie es auch die Kappadokier mit Vorliebe tun: hier aber pflegt er diese Kunst in einer eigenen Rede. Wie er dabei beständig die bildende Kunst mit der redenden vergleicht und die Wirkungen von Wort und Bild gegeneinander abwägt (346 A—C)[5], wie er das Gemälde den besten Kunstwerken des Altertums, den Bildern eines Euphranor und anderer, die die Kunst auf die Höhe führten, indem sie nahezu belebte Werke schufen *ἐμψύχους ἐργασάμενοι πίνακας* 336 A), an die Seite stellt, wie er namentlich den gewaltigen Eindruck zu schildern weiß, den er von dem Bild empfing — sein Anblick rührte ihn zu Tränen (337 B)[6],

[1]) Vgl. Leo, Die griech.-röm. Biographie S. 149 ff.

[2]) Vgl. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer S. 242 f.

[3]) Über die Bedeutung der sophistischen *ἐκφράσεις* von Schrecknissen und Foltern für die christlichen Martyrien vgl. Norden, Kunstprosa II, S. 408 f., S. 651.

[4]) Die *ἔκφρασις* des Auges (253 D) wird in der Stilkritik des Photios geradezu zum Kennzeichen asterianischer Kunst gemacht; vgl. oben S. 19.

[5]) Derartige Betrachtungen sind auch in der Predigt der Kappadokier nicht selten; vgl. darüber K. Weiß, Die Erziehungslehre der Kappadokier, Straßb. theol. Stud. V, 3 und 4, S. 191 ff.

[6]) Das gleiche Motiv begegnet bei Gregor von Nyssa in der Be-

— das alles erweist ihn als Meister in der sophistischen Kleinkunst.

Die tiefe Wirkung, die das Gemälde auf den Beschauer übt, beruht nach der Auffassung des Asterios in erster Linie auf der Anschaulichkeit, mit welcher der Künstler nicht bloß den Schmerz *(τὸ πάθος)*, sondern auch den Charakter *(τὸ ἦθος)* der Heldin in ihrer Haltung zum Ausdruck gebracht hat (337 A B). Damit nennt er ein Kunstprinzip, das seinen eigenen Stil und zwar nicht bloß in der Charakterschilderung in hohem Maße beherrscht. Dem Geschmack der jüngeren Sophistik entsprechend, zeigen auch die Kappadokier das Bestreben, den Grundsatz der *ἐνάργεια* von der bildenden auf die redende Kunst mehr und mehr zu übertragen[1]. Bei Asterios erklärt sich aber die starke Schätzung der Anschauung mehr aus dem Wesen und der Absicht der Sittenpredigt, als die sich seine Beredsamkeit in der Hauptsache darstellt, und weist so auf einen andern geschichtlichen Zusammenhang hin, auf die Verwandtschaft dieser Predigt mit dem popularphilosophischen Schrifttum des Altertums.

Der Erfolg der Predigt, die auf die Massen wirken will, in der Absicht, ihren Willen zu bewegen, beruht zum kleinsten Teil auf ihrem Inhalt; die gewinnende, aufrührende und packende Kraft geht vielmehr von ihrer Form aus. Mit genauer Berechnung ihrer psychologischen Wirkung stellte man daher die Kunstmittel der epideiktischen Beredsamkeit und das deklamatorische Element der Rhetorenschule in den Dienst der moralphilosophischen Propaganda. So wurde besonders die *ἐνάργεια*, die seit dem 4. Jahrhundert zu den *ἀρεταὶ λέξεως* gehört, ein Hauptgesetz für die Sprache der Sittenpredigt; sowohl dem Auge als auch dem Ohr soll die Lehre sinnfällig gemacht werden. Damit verbindet sich die Kunst, den moralischen Gedanken erst von dem Hörer erraten oder erarbeiten zu lassen, statt ihn geklärt und fertig darzubieten. Der Sittenprediger fühlt sich also in stetigem Gedankenaustausch mit dem Publikum, bald mit einzelnen, bald mit der Gesamtheit der Zuhörer. Bisweilen geht er von dem Standpunkt aus, den er bei

---

schreibung eines Bildes von Isaaks Opferung: De Deitate Filii et S. Spir. M 46 p. 572 C. Die Ähnlichkeit fiel schon den Vätern des 2. Nicänums auf, vor denen beide *ἐκφράσεις* verlesen wurden; Basilios von Ancyra erklärte: *ὁ ἀναγνωσθεὶς πατὴρ τὰ αὐτὰ ἔπαθε τῷ ὁσιωτάτῳ Γρηγορίῳ· ἀμφότεροι ἐπὶ ταῖς εἰκόσι δακρυώδεις ἐγένοντο.* Mansi Conc. Coll. XIII, S. 9.

[1]) Meridier a. a. O. S. 277 ff.; K. Weiß a. a. O. S. 191 ff.

ihnen vermutet — insofern sich dieser in ihrer Lebensführung offenbart, bildet auch diese häufig einen Ausgangspunkt —, um sie langsam und sicher auf seine Meinung überzuführen. Öfters aber sucht er diese Beziehung zu den Hörern dadurch herzustellen, daß er sich mit selbstgemachten Einwänden und Fragen unterbricht oder einen Interlokutor sich gegenüberstellt[1].

Diese ganze Technik der Seelenleitung übernahm mit den Aufgaben der antiken Moralpredigt die christliche Kanzelrede. Asterios verleugnet allerdings diesen Zusammenhang, indem er öfters die einzigartige Darstellungsweise der Bibel nachdrücklich hervorhebt und als vorbildlich rühmt. Aber selbst in diesen stilkritischen Bemerkungen, die er bisweilen einfließen läßt, verrät er, was auch ein flüchtiger Überblick über die Formen und die Sprache seiner Sittenpredigt lehrt, daß er weniger bei den Evangelisten als bei den heidnischen Moralisten in die Schule gegangen ist.

Zumeist sind es die biblischen Gleichnisse, deren schriftstellerische Form ihn nicht weniger als ihr Inhalt beschäftigt. Seinem Urteil über ihre Bedeutung als Mittel zur Gewinnung der anfangs widerstrebenden Zuhörer liegt der Maßstab des *σπουδαιογέλοιον* und die Theorie der Diatribe mit der genauen psychologischen Bewertung ihres epideiktischen Charakters zugrunde (vgl. oben S. 51 u. S. 75). Die *ἐνάργεια*, das stilistische Hauptgesetz der Diatribe, sieht er in den Gleichnissen am stärksten ausgeprägt: ihre anschauliche Kraft beruht hauptsächlich auf der Verwendung des Beispiels, die in der göttlichen Pädagogik neben die theoretische Belehrung tritt: 164 A *Οὐ τοῖς ἀποφατικοῖς καὶ δογματικοῖς μόνον θεσπίσμασιν ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ Σωτὴρ παιδεύει τοὺς ἀνθρώπους, ὥστε μισεῖν κακίαν καὶ ἀγαπᾶν ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐναργέσι τῶν ὑποδειγμάτων σαφῆ παραδίδωσι τὰ τῆς ἀγαθῆς πολιτείας μαθήματα* etc. und 177 C *Δραματικῶς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος τὴν νουθεσίαν ἐπὶ προσώπων ὡρισμένων ἐξέθετο, ἵνα ἐμψύχως καὶ δεικτικῶς παιδευθέντες* etc. Kommt nun dieser Wert schon dem fingierten Beispiel der Gleichnisrede zu, die hier als eine Art Prosopopoiie aufgefaßt wird[2], so ist er erst recht anzuerkennen für das wirkliche Beispiel der

[1]) Das hat G. Misch, Die Geschichte der Autobiographie I (1907), S. 220 und 238 schön ausgeführt.

[2]) Vgl. Theon progymn. c. 10 bei Walz, Rhet. gr. I, p. 235 *Προσωποποιία ἐστὶ προσώπου παρεισαγωγὴ διατιθεμένου λόγον οἰκείους ἑαυτῷ . . . Καὶ ἐπὶ ὡρισμένων δὲ προσώπων οἷον τίνας ἂν εἴποι λόγους Κῦρος* etc.

Geschichte oder vielmehr — was für den christlichen Bischof damit gleichbedeutend ist — der Legende[1]; dieses hat sogar nach seiner Ansicht den unbedingten Vorrang vor der Unterweisung wie das Auge vor dem Ohr, und die pädagogische Bedeutung des guten Beispiels ist einer der wirksamsten Gründe, womit er ähnlich wie Basilios[2] die Verehrung der Märtyrer stützt: 300 C *Οὐ γὰρ λόγῳ παιδεύει μόνον . ., ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τῶν βεβιωκότων ὀρθῶς ἐναργεῖς διδασκάλους προτίθησιν . . Ἡ γὰρ λογικὴ παίδευσις τῆς πρακτικῆς ἐνεργείας ἥττων καὶ ἀσθενεστέρα διδάσκαλος· καὶ ὅσῳ τῆς ἀκοῆς τὴν ὄψιν ἀκριβεστέραν εἶναί φαμεν, τοσούτῳ διωμολόγηται τοῦ λόγου τὴν πρᾶξιν κρατεῖν.* Dieses Werturteil über die Gleichnis- und die Märtyrerrede hat dann auch für die Praxis des Asterios programmatische Bedeutung: es bestimmt stark die Wahl des Gegenstandes seiner Predigt; weitaus die meisten Asteriosreden, die wir kennen, sind entweder Lobreden auf Märtyrer oder Auslegungen von Gleichnissen des Lukas, des „Malers" unter den Evangelisten.

Auch innerhalb der einzelnen Predigten nimmt die Verwendung des Beispiels einen breiten Raum ein; oft drängt eins das andere. Es erhält aber erst dann seinen vollen Wert, wenn es sich als leuchtendes Bild von einem dunkeln Hintergrunde abhebt. Diesen gewinnt die Sittenpredigt, die ihrem Wesen nach Opposition gegen die herrschende Kultur ist, aus der Betrachtung des Lebens. Auch Asterios knüpft an die vielgestaltigen und wechselnden Erscheinungen der ihn umgebenden Welt an, um daran sein Räsonnement zu üben. Deshalb ist seine Predigt eigentlich nur auf dem Boden seiner Zeit verständlich und lebensfähig. Aber die realistische Ausmalung der Umwelt sichert ihr doch für die Kulturgeschichte eine bleibende Bedeutung.

Hier interessiert uns nur die Form seiner Sittenschilderung. In ihr zeigt sich wieder seine vielbewunderte Kunst der *ἔκφρασις*. Um den raffinierten Luxus zu zeichnen, den der Reiche in Kleidung und Wohnung, bei Tisch und im Spiel entfaltet, reiht der Prediger ein effektvolles Bild an das andere (or. I). In lebhaften Szenen beschreibt er das tolle Treiben an einem Neujahrsfest (or. IV). Selbst wo er traditionelle Typen schildert,

[1]) Gegenüber den paganen Mythen beobachtet er die von Basilios (M 31, p. 953 C) und Gregor von Nyssa (M 46, p. 896 C D) empfohlene Vorsicht; vgl. oben S. 59 und Weiß a. a. O. S. 63 ff.

[2]) In Gordium M 31, p. 492 A; vgl. Weiß S. 63.

wie die Figur des Geizhalses (or. III) oder die des trunkenen Ehemannes und sein Gegenbild, das geduldige, treue Weib (or. V), liefert ihm das Leben und die eigene Erfahrung die Farben (201 B *οἶδα δὲ πολλοὺς ἐγὼ . . .* 232 A *ἔγνων ἐγὼ γυναῖκα . . .*). Die eigentliche Zeitgeschichte wird jedoch kaum berücksichtigt; auf die wenigen Ereignisse, die daraus erwähnt werden, ist oben (S. 3) hingewiesen worden.

Wir kommen damit zu der eigentlichen Beispielbehandlung in der asterianischen Predigt. Wir rechnen zu diesem besonderen Gebiete der *ἐνάργεια* auch die zahlreichen Vergleiche, womit Asterios seine Rede zu erläutern, oft auch nur auszuschmücken pflegt[1]. In ihrer Auswahl verrät sich einerseits wieder eine scharfe Beobachtung des Lebens, der Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt[2], andererseits aber auch ein deutlicher Einfluß des Schrifttums der heidnischen Popularphilosophie. Für eine Reihe von Vergleichen wurde diese Herkunft schon oben bestimmt (S. 56 ff.). Hier sei nur kurz erinnert an einige bei den heidnischen und den christlichen Moralisten gleich beliebte Gebiete[3], aus denen auch Asterios gerne seine Bilder und Beispiele nimmt. Er nennt häufig die sog. *τέχναι βάναυσοι*, den Beruf des *γεωργός* (293 A, P 364 A), des *θηρευτής* (228 C, 245 A, 249 C, 305 C), des *ναυτικός* (264 B), auch den des *τέκτων* (J 395 B), des *γεωμέτρης* und *ἀστρονομικός* (301 B); meist bewegt er sich aber auf dem Gebiet der Heilkunde (besonders in der Bezeichnung der Laster als *νόσοι* 200 C D, J 376 D; der Seelsorger als *ἰατροί* 213 B, 252 C, P 365 C, P 353 A D), des Bühnenwesens (vgl. S. 58) und der Agonistik (*ἀγωνιστής* 304 B, 320 D, P 333 D, J 377 C; *ἀθλητής* 300 B, 304 B; *ἀριστεύς* 289 C, 304 B; *νικητής* P 336 A, *στεφανίτης* P 336 A; vgl. ferner 244 D, 277 C, 321 A; nach dem Vorgang des Nysseners beschreibt er insbesondere das Leben und Sterben des Stephanus ganz im Bilde des *στεφανίτης* or. XII). Endlich fehlen auch nicht die kynischen Hinweise auf die Einfachheit der Naturvölker, auf die *νόμιμα βαρβαρικά* (wiederholt wird die Sinnesart und die Lebensweise der Skythen gerühmt: 313 A B, J 381 C), und auf das Vorbild der *ζῷα ἄλογα* (172 A, 233 D, 236 A D, J 373 B). Dagegen ist die eigentliche Fabel

[1]) Auf die passende Anwendung eines Vergleiches tut er sich bisweilen nicht wenig zu gute; vgl. 208 C, 245 A.

[2]) Vgl. dazu jetzt M. Schmid a. a. O. S. 24 ff.

[3]) Vgl. Meridier a. a. O. S. 117 ff.

nur mit wenigen Beispielen vertreten (197 C, J 388 A); offenbar empfindet sie der Redner als rein paganes und unwahres Element und vermeidet sie deshalb, wiewohl sie zu seiner Art, lebendig und anschaulich zu reden, gut passen würde.

Unter den sonstigen Mitteln der Diatribe, die Asterios anwendet, um seine Hörer zu packen und mit fortzureißen, fallen einige Formen der Prosopopoiie auf[1]. Er redet nicht nur sehr oft die anwesenden, sondern häufig auch abwesende, der Vergangenheit angehörende Personen an, auf die seine Rede ihn führt, indem er meist plötzlich, bisweilen auch mit einem überleitenden Zusatz, die 3. Person mit der 2. vertauscht und aus der Erzählung in unmittelbare Paränese oder Polemik, in direkte Anklage oder Frage übergeht. So wendet er sich gegen die lüsternen Alten in der Daniel und Susanna-Geschichte (244 A B), gegen die Feinde Jesu (252 A *Διὸ καὶ κεκράξομαι πρὸς τοὺς Ἑβραίους ὡς παρόντας σήμερον· „βάλλετε, μαροί, λίθοις τὸν εὐεργέτην“*, ebenso 257 C, 260 C, 324 D), gegen ihre Nachkommen (J 385 D), an den Evangelisten (173 C *Εἰπὲ τοίνυν, ὦ θεσπέσιε Λουκᾶ — ὡς παρόντα γάρ σε καὶ ὁρώμενον διαλέξομαι — διὰ τί . . . ἀπεκλήρωσας; Ἀλλὰ σοῦ τάχα συνήμι*), an die Heiligen, besonders in der *σύγκρισις* des Enkomions (245 D *Ἀνάστηθί μοι λοιπόν, ὦ μακάριε Δανιήλ . . ., εἰπὲ . . . ἀνάλυσον . . δός, στῆσον . . .*, S 340 C *καί μοι μὴ ἀγανακτήσῃς, Πέτρε· μὴ ἀχθεσθῇς, Ἰάκωβε· μὴ δυσχεράνῃς, Ἰωάννη . .*, ferner S 340 D, S 341 A). Manchmal fordert er auch zur Entgegnung oder zur Verteidigung auf (271 C *εἶπατε . . δότε λόγον ὡς ἡμεῖς* 229 C *τί λέξεις, εἰπέ*) und läßt sich von einem Interlokutor Einwände machen, um sie zu widerlegen (204 C *Σὺ δὲ τί τὸ σὸν πέρας, εἰπέ, ἵνα συναγάγῃς — „Τέρπει με, φησί, καὶ ἡ θέα“ — Θὺκοῦν μέτελθε* etc., vgl. oben S. 65; ferner 232 C *Τί δ'ἂν εἴποι πρὸς ταῦτα ὁ τῆς κατηγορίας ὑπεύθυνος; — „Φαῦλον, φησί, καὶ μίσους ἄξιον τὸ ἦθος τῆς γυναικὸς .“. — Ἔστω, δεδόσθω*[2] *. . σὺ δὲ εἰπὲ . .*, 325 C *Ἀλλ' ὅταν τοῦτο ἀκούσῃς, οἶδα ἃ φρονεῖς καὶ λέγεις· „Λεκτικὸς κἀγὼ τῶν ὁμοίων . .“. — Μάλιστα μὲν οὖν . . . οὐ θέλεις, εἰπέ μοι, αἰδεσθῆναι . .*, S 349 D *Καὶ τυχὸν ἐρεῖ τις· τὰ μὲν . . σοι πεφιλοσόφηται — εἰπεῖν τοίνυν ἀναγκαῖον πρὸς τὸν ταύτην ἡμῖν ἀνθυποφέροντα τὴν διάνοιαν ὅτι· ὦ σοφώτατε . .*). Solche Partieen, in

[1]) Vgl. Volkmann a. a. O. S. 280, 312, 491 ff.

[2]) Bei Migne *διδόσθω*; die Formel *ἔστω, δεδόσθω* bezeugt aber Gregor von Nyssa, de paup. am. M 46, p. 460 B.

denen die Predigt in den reinen Dialog übergeht, erwecken den Eindruck eines aktuell verlaufenden Denkprozesses und veranlassen den Hörer, daran teilzunehmen.

Noch wirkungsvoller ist jene Form der Prosopoiie, in welcher leblose Dinge als Personen gedacht und dargestellt werden. Auch dieses Kunstmittel, das sich in der kynischen Schriftstellerei großer Beliebtheit erfreute, verwendet Asterios mit sicherem Gefühl für seine anschauliche Kraft. So personifiziert er die Sinne des Menschen (185 A f.) und abstrakte Begriffe wie *λόγος* (169 D, 257 D), *πεῖρα* (181 B), *λογισμός* (200 D), *ἡμέρα* (220 D), *χρόνος* (224 A), *μνήμη* (301 A) u. a., mit Vorliebe aber Tugenden und Laster (P 368 C—D). Als stilistisches Vorbild nennt freilich der Christ nicht die heidnische Moralpredigt, sondern wieder die biblischen Schriften: die Kunst Salomons will er nachahmen (261 B *Ἐν καιρῷ δ' ἂν τὸν Σολομῶντα ζηλώσαιμι τῆς τοῦ λόγου μεταχειρίσεως· καὶ γὰρ ἐκεῖνος συμβουλεύων τοῖς νέοις ἀσφαλῶς ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν παγίδων τῆς ἀκολασίας τηρεῖν, ἵνα δραστήριον καὶ ἐνεργῆ ἑαυτοῦ νουθεσίαν ἐργάσηται, προσωποποιεῖ τὴν ἀκολασίαν εἰς γυναῖκα κατεγνωσμένην· πᾶσαν δὲ τὴν κακίαν αὐτῆς στηλιτεύων, οὕτως μίσους ἀξίαν ἀποφαίνει τοῖς δελεαζομένοις*). Merkwürdigerweise macht er aber in eben der Rede, wo er dieses Kunstmittel lobt, davon keinen Gebrauch. Dagegen haben wir ein genaues Beispiel für diese Technik in dem Traktat *κατὰ πλεονεξίας* bereits kennen gelernt, wo die personifizierte *Πλεονεξία* als verführerische *ἑταίρις* geschildert, vor einem bestellten Richterkollegium angeklagt und verurteilt wird (197 A, 209 B, 212 BC; vgl. oben S. 58, S. 67 ff.).

Käme in diesem Prozeß das angeklagte Laster selbst zum Wort, so hätten wir eine Form jener Personifikationsart, die man als *σύγκρισις* bezeichnet. Auch diese ist bei Asterios vertreten und fordert als ein seltenes Beispiel dieser Art in der christlichen Literatur des ausgehenden Altertums eine besondere Beachtung. Man hat nämlich wohl die wichtigsten Erscheinungsformen der Synkrisis in der antik-heidnischen Literatur festgestellt[1] und dann wieder ihre Entwicklung im Mittelalter verfolgt, wo sie in den bekannten certamina und Streitgedichten

[1]) O. Hense, Die Synkrisis in der antiken Literatur. Freiburg i. B. 1893. Dazu liefert jetzt einige Ergänzungen M. C. Waites, Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literatur, Harvard Studies XXIII (1912).

lateinisch und deutsch mit großem Eifer kultiviert erscheint[1], aber für den Übergang zum Mittelalter, den man sich durch die altchristliche Literatur vermittelt denken muß, fehlen noch vielfach die Belege.

Das Christentum bemächtigte sich früh dieser Darstellungsform. Die prodikeische Fabel mit ihrer *σύγκρισις* zwischen *Ἀρετή* und *Κακία* ist schon bei Klemens von Alexandrien (Paedagog. II, § 110, p. 236 P) benützt[2]. Als später die Frage nach den beiden Personen in Christo und im Zusammenhang damit diejenige nach der Natur des Menschen die führenden Geister beschäftigte, bot sich in der Synkrisis die geeignetste Form zum plastischen Ausdruck der dualistischen Anthropologie dar. So begegnet sie uns bei Asterios in der Fastenpredigt: als Streitgespräch zwischen Leib und Seele. Doch hat nicht etwa der christliche Bischof zuerst diese Ausdrucksform für ein Problem der zeitgenössischen Theologie gefunden; sie ist vielmehr so alt wie dieses selbst. Schon Demokrit hat außer einem Rechtstreit zwischen Sinnen und Verstand einen förmlichen Prozeß zwischen Leib und Seele mit Andeutung der Rolle des *δικαστής*, die er selbst übernimmt[3], dargestellt. Zweifellos ist dies Streitgespräch, das an Alter dem prodikeischen gleichkommt, das Prototyp für die asterianische Synkrisis, wie ja die Fastenpredigt, in der es enthalten ist, auch eine Reihe treffender Bilder demokritischer Herkunft aufweist (vgl. oben S. 84). Das Motiv ist freilich etwas verändert. Bei Demokrit geht nämlich die Anklage vom Leibe aus und führt zu einer Verurteilung der Seele wegen Vernachlässigung des Leibes. Die umgekehrte Behandlung des Falles bei Asterios hat aber auch schon in der antiken

---

[1]) H. Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter, German. Abhandl. XIII (1896).

[2]) Vgl. auch Basil. de legend. libr. gent. c. 4, M 31, p. 572 A.

[3]) Fr. 22 bei Plut. Animine an corporis affect. sint peiores c. 2 (Moral. VII, p. 3 Bern.) *Ἔοικε παλαιά τις αὔτη τῷ σώματι διαδικασία πρὸς τὴν ψυχὴν περὶ τῶν παθῶν εἶναι. Καὶ Δημόκριτος μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων τὴν κακοδαιμονίαν ἡμῶν, φησίν, εἰ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, ὧν παρὰ πάντα τὸν βίον ὠδύνηται καὶ κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δικαστής, ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς ἐφ᾽οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις ὥσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος.* Vgl. Natorp a. a. O S. 8 und S. 96 Anm. Als *ὄργανον* und *σκεῦος* wird auch bei Asterios der Leib bezeichnet (380 A).

Literatur ein Vorbild. Plutarch, der uns die demokritische Synkrisis überliefert, weist dabei auf die Umbildung hin, die Theophrast daran vornahm, indem er der Seele das größere Recht zuspricht, sich über den Leib zu beklagen[1]. Damit ändert sich auch die Stellung, die der Darsteller selbst zu den Gesprächspartnern des Prozesses einnimmt: aus einem Richter wird er zu einem Verteidiger der Seele, eine Entwicklung, die bereits bei Theophrast angedeutet ist und von Plutarch selbst in seiner Abhandlung über die Affekte, welcher er die Bezeichnung *ἀγών* gibt, vollzogen wurde[2].

Daß auch die gewöhnliche Form, die der ewige Widerstreit zwischen den in der menschlichen Natur vereinigten Gegensätzen in seiner literarischen Gestaltung annimmt, nämlich die Vorstellung eines wirklichen Kampfes die eigentliche Synkrisis gelegentlich beeinflußt, ist leicht verständlich. Mit der asterianischen Darstellung zeigt namentlich das berühmte autobiographische Gedicht, in welchem Gregor von Nazianz der starken Spannung seines Seelenlebens, dem Kampfe zwischen Leib und Geist, wie ihn Paulus Röm 7, 23 beschreibt, einen geradezu ergreifenden Ausdruck gegeben hat, eine große Ähnlichkeit (MPG 37, p. 1353 ff.). Dieser *θρῆνος*, dem zur vollen Form der Synkrisis nur fehlt, daß beide Parteien in einem Wechselgespräch einander gegenübertreten, hat folgenden Aufbau: Als Ursache des Streites wird zunächst die Tatsache beklagt, daß der Mensch aus zwei einander widerstrebenden Elementen zusammengesetzt ist (v. 62 *πῶς δ' ἑλαφρῷ πνεύματι σῶμα μίγῃ; | οὐθ' ὅλος εἰμὶ νόος, καθαρὴ φύσις, οὔτε χερείων | ζωῆς ὅλος, ἐκ δ' ἀμφοῖν ἄλλο τι κἀμφότερον. τοὔνεκα καὶ πολέμιον φέρω κλόνον αἰὲν ἄπαυστον | σαρκὸς καὶ ψυχῆς ἀντικαθεζομένων*). Dann folgt die in der Synkrisis stehende Abschilderung der Gegner in genauer Gegenüberstellung der einzelnen Züge (v. 71 ff.). Im Verlauf des Kampfes tritt eine neue Person hinzu, die den Streit überwacht und dem besseren Element hilft (v. 89 ff.).

[1] Plut. a. a. O. c. 2 *Θεόφραστος δὲ τοὐναντίον ἔφη τῷ σώματι πολλῶν τὴν ψυχὴν ἐνοικεῖν ὀλίγον χρόνον βαρεῖς μισθοὺς ὑποτελοῦσαν, τὰς λύπας τοὺς φόβους τὰς ἐπιθυμίας τὰς ζηλοτυπίας, αἷς συμφερομένη περὶ τὸ σῶμα δικαιότερον ἂν αὐτῷ δικάζοιτο πηρώσεων ὧν ἐπιλήσται, καὶ βιαίων ἐφ' οἷς κατέχεται, καὶ ὕβρεων ὧν ἀδοξεῖ καὶ λοιδορεῖται, τῶν ἐκείνου ἀναδεχομένη τὰς αἰτίας οὐ προσηκόντως.*

[2] Plut. a. a. O. c. 3 *Ἀγωνιστέον οὖν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· καλὸς γὰρ ὁ ἀγὼν καὶ τῇ ψυχῇ πάντως χρήσιμος, εἰ μὲν οἷκ αὐτῆς τὰ πάθη φαίνεται, πρὸς ἀπολογίαν, εἰ δ' αὐτῆς, πρὸς ἀπαλλαγήν.*

Aber der Kampf wogt weiter hin und her, bis vom Dichter der Herr als Schiedsrichter angerufen wird (v. 113 *Λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ σώματος ἀμφοτέροισιν | εὐμενῶς δικάσαι καὶ πόλεμον σκεδάσαι*).

Auch bei Asterios ist der Streit vorbereitet durch die vorausgehenden ethisch-physiologischen Betrachtungen über die Doppelnatur des Menschen, mit denen die Predigt beginnt (369 D ff. *Σύνθετον ζῶον ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ σώματος φαινομένου καὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀσωμάτου ψυχῆς* etc.). Sie münden aus in die Forderung, die Quadragesimalfasten uneingeschränkt zu halten, worauf das bessere Ich im Menschen vollen Anspruch habe. Um dies den Zuhörern noch einmal in plastischer Klarheit vor Augen zu führen, greift der Prediger zu dem Mittel der Synkrisis. Es ist noch deutlich zu erkennen, wie er dazu durch seine Vorlage, die erste Fastenpredigt des Basilios (vgl. oben S. 82 ff.), angeregt wurde. Dort gebietet der Prediger dem gewöhnlichen Treiben der Menschen, die in der Sorge für den Leib ganz aufgehen und mit Braten und Backen nicht mehr fertig werden, Einhalt für die Fastenzeit; diese stellt er dann mit Verwendung der bekannten Fabel des Menenius Agrippa vom Streit des Magens mit den Gliedern als Waffenstillstand zwischen dem *Στόμα* und der *Γαστήρ* dar, die sonst als unerbittliche Herrin das ganze Haus in geräuschvoller Unruhe hält (M 31, p. 176 A *Ἡσυχάτω ποτὲ ὁ οἶκος ἀπὸ τῶν μυρίων θορύβων καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τῆς κνίσσης καὶ τῶν ἄνω καὶ κάτω διατρεχόντων καὶ οἱονεὶ ἀπαραιτήτῳ δεσποίνῃ τῇ Γαστρὶ λειτουργούντων . . . Δότω τινὰ ἐκεχειρίαν καὶ ἡ Γαστὴρ τῷ Στόματι, σπεισάσθω ἡμῖν πενθημέρους σπονδὰς ἡ ἀεὶ ἀπαιτοῦσα* etc.) Genau im gleichen Zusammenhang erscheint bei Asterios der Agon zwischen Leib und Seele: 377 C *Μὴ λυποῦ, ὅτι σου ἀπὸ πρώτης ὥρας ἡ οἰκία οὐ καπνίζεται οὐδὲ ὁ μάγειρος ἕστηκε πρὸς τὸ πῦρ. Χάρισαί τι καὶ ψυχῇ, μὴ πάντα τῷ σώματι* etc. Im Verlauf des Streitgesprächs wird dann die Seele im deutlichen Gegensatz zu der *Γαστήρ* des Basilios als *εὐπειθὴς τοῦ δεσπότου δούλη* gezeichnet, die nicht einmal das für sich fordert, was ihr ihrem höheren Werte gemäß zukommt.

Die Synkrisis setzt aber nicht sofort ein, sondern wird langsam aus dem ihr zugrunde liegenden Problem entwickelt. Um die im Menschen vereinigten Gegensätze zu versöhnen, soll versucht werden, die Ansprüche des Leibes und der Seele so gegeneinander abzugrenzen, daß keine Partei zu kurz kommt (377 D *Ἀλλ'*

ἐπειδὴ τὰ δύο ἀλλήλοις συνέζευκται καὶ τὰ πολὺ κεχωρισμένα κατὰ τὴν φύσιν τῇ τοῦ Δημιουργοῦ συνεδέθη προνοίᾳ καὶ τέχνῃ, βουλευσώμεθα, ὅπως ἂν ἀμφότερα διαγένοιτο τῶν καταλλήλων ἕκαστον χρειῶν μὴ στερουμένων). Es soll dabei nicht einmal der Vorrang der Seele in Betracht gezogen werden *(Ἐκ τῶν δύο συνέστηκας, ἄνθρωπε, καὶ σιωπῶ τέως, ὅτι πολὺ προτιμότερον ἡ ψυχὴ καὶ προσῆκεν ἐκείνῃ νέμειν τῆς εὐνοίας τὸ πλέον).* Der Hörer möge selbst entscheiden *(Δίκασον δὲ ἀμφοτέροις ὡς λογικὸς καὶ εὐγνώμων).* Erst mit dieser an die zuletzt zitierte Gregorstelle anklingenden Einladung nimmt die Predigt die eigentliche Form des Synkrisis an; im Augenblick ist vor dem Forum der Zuhörer der Prozeß inszeniert, der Prediger übernimmt selbst die Rolle des Verteidigers der personifizierten, als mißhandeltes Weib erscheinenden *Ψυχή* (380 D *Ἀνάσχου δὲ μικρὸν, καὶ εἰ βουληθῇς, ἐγὼ τὸν ὑπὲρ τῆς Ψυχῆς λόγον ποιήσομαι ὡς γυναικὶ πιστευσάσῃ συνηγορίαν, ἐφ' οἷς ἀδικεῖσθαι λέγει καὶ καθυβρίζεσθαι).* Als *συνήγορος* beginnt er nun das Wesen und die Vorzüge der Klientin ins rechte Licht zu setzen *(Αὕτη τοίνυν ἐστὶν ἱερὰ καὶ ἀσώματος, ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρος, οὐ πρὸς γῆν καὶ τὰ τῇδε, ἀλλὰ πρὸς θεὸν ἔχουσα τὴν συγγένειαν. Καθαρὰ δὲ οὖσα χαίρει τοῖς καθαροῖς καὶ ἄυλον ἔχουσα τὴν γένεσιν φεύγει τὰς ὕλας. Πλὴν ἐπειδὴ προσετάχθη τὸ ἐκ γῆς μορφωθὲν σκεῦος οἰκονομεῖν ὡς εὐπειθὴς τοῦ Δεσπότου δούλη τῷ πηλῷ προσεδρεύει καὶ τῆς φυλακῆς ἔχεται καὶ τῆς ἐπ' αὐτῷ προνοίας, μέχρις ἂν ἔλθῃ πρόσταγμα τὸν χωρισμὸν ἐπιτρέπον).* Hierauf hebt er noch einmal den eigentlichen Konflikt hervor *(Ταύτην μὲν οὖν τὴν τὸ σῶμα ζωοποιοῦσαν ὀνήνησιν ἡ ἀποχὴ τῶν βρωμάτων, τῷ γηιῷ τε ὀργάνῳ ἡ τῶν σιτίων ἀπόλαυσις).* Auch den Verzicht der Seele auf die ihrem Wesen nach ihr zukommenden Vorrechte erwähnt er *(οὐδὲν ζητεῖ πλέον ὡς κρείττων)* und deutet damit auf das in der Synkrisis beliebte Gesetz der Steigerung hin, nach welchem die nun beginnende Rede der Seele angelegt ist: sie will zunächst nur den gleichen Anteil an der Herrschaft über den Menschen wie der Leib und fordert daher die eine Hälfte des Jahres für sich *(Μέρισόν μοι, φησί, τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν χρόνον, δὸς τοὺς ἓξ μῆνας τῷ κυβερνωμένῳ καὶ τοὺς λειπομένους τῷ κυβερνήτῃ).* In diesem billigen Verlangen ist sie der Zustimmung eines jeden unparteiischen *δικαστής* gewiß *(Δικαία ἡ αἴτησις καὶ οὐδεὶς οὕτω φιλοσώματος ἑτερορρεπὴς δικαστής, ὡς μὴ τοῖς λεγομένοις ἐπιψηφίσαι).* Sie macht aber noch weitere Zugeständnisse: nicht ganz zwei Monate, nur die

Fastenzeit beansprucht sie für sich *(Ἐγὼ δὲ καὶ ὑπερβολὴν ποιήσομαι, οὐκ ἀντέχομαι τῆς ἰσομοιρίας. Συγκαταβαίνω τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ Σώματος. Ἀφίημι τοὺς δέκα μῆνας τῷ Σώματι καὶ μικρόν τι. Προσχαρισάσθω Τεσσαρακοστὴν ἀνύβριστον, ἵνα μικρὸν ἀπαλλαγῶ τοῦ βορβόρου τοῦ πηλοῦ τῇ ἐγκρατείᾳ ψυγέντος)*. Mit einer Wendung zu den Anwesenden beruft sie sich für die Billigkeit ihres Anspruches auf das Urteil von Gott und Menschen *(Ταῦτα, ὦ Χριστιανοί, δίκαιά τε καὶ ἀναντίρρητα, κἂν θεὸς δικάζῃ κἂν ἄνθρωπος)*. Dann bittet sie den Schiedsrichter um seinen Rechtsspruch *(καὶ σὺ δέ μοι, ὁ δικαστής, ἐπιψήφισον — ἐν καιρῷ γὰρ παρεγένου — ἀμφισβητούσῃ τῇ Ψυχῇ πρὸς τὸ Σῶμα)*[1], doch kommt dieser nicht zu Wort, sondern die Seele folgert selbst das Urteil aus dem Gesagten und spricht es in Form einer Ermahnung aus *(Ἄνελε τοίνυν μοι, ὁ Χριστιανός, τὴν ἡδυπάθειαν ὡς μειρακιώδη)*. So geht ihre Rede plötzlich in eine Paränese über, die man sich anfänglich sehr wohl noch von ihr gesprochen denken kann — die Wendung *ἐρυθριῶ πρὸς τὴν κατήφειαν* ist wenigstens im Munde der Seele, die als mißachtete Frau redet, ungleich wirkungsvoller als in dem des Predigers —; aber bald biegt sie unvermerkt in dessen Rede zurück.

Daß die hier vorliegende Form der Synkrisis stark verkürzt ist, ist auf den ersten Blick klar: es fehlen ganze Teile wie die Abschilderung des Leibes, die höchstens in der Art wie die Seele negativ charakterisiert wird, angedeutet ist, ferner die Gegenrede des Angeklagten und schließlich der Urteilsspruch des Schiedsrichters. Andererseits ist das Sprecherpersonal durch Einführung des *συνήγορος* gegenüber den sonst bekannten Erscheinungen der Synkrisis[2] erweitert, eine Neuerung, die bei

[1]) Hier schließt sich die Form der Synkrisis an die Technik des carmen amoebaeum an, von dem sie manche Beeinflussung erfahren haben mag und sogar einmal den Namen (*ἀμοιβεῖα* für die Synkrisis des Kleanthes bei Galen de plac. Hippocr. et Plat. 476) übernimmt; vgl. den Eingang der *Σύγκρισις Βίων* des Gregor von Nazianz bei MPG 37, p. 649 *Κρίνας ἂν ἡμῶν, ὦ ξένε* etc. mit Theocr. V 61 ff.: *τίς ἄμμε, τίς κρινεῖ; . . ὦ ξένε, μικκὸν ἄκουσον τᾆδ' ἐνθών* oder mit Vergil eclog. III, 50 audiat haec tantum . . vel qui venit ecce Palaemon.

[2]) Ein Ansatz zu dieser Entwicklung ist bei Plutarch und in dem *θρῆνος* des Gregor von Nazianz, noch deutlicher in dem ausgebildeten Streitgespräch zwischen Lorbeer- und Ölbaum zu erkennen, das uns vor kurzem in den neugefundenen „Jamben" des Kallimachos geschenkt wurde (Oxyrrh. Pap. part VII, p. 15—82; vgl. Diels, Internat. Wochenschr. 1910

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Asterios gut motiviert ist: der Grundzug im Wesen der Seele ist Bescheidenheit, *σωφροσύνη*. Damit wäre es unvereinbar, wenn sie nach überliefertem Muster ihre Vorzüge selbst rühmen würde. Für diese Aufgabe mußte eine neue Person geschaffen werden. Doch hat die Synkrisis durch diese äußere Bereicherung zweifellos an Lebenskraft und innerer Dramatik eingebüßt: bedeutet schon die Einführung des Schiedsrichters eine Abschwächung ihres Grundelementes, des Agon, so gilt dies erst recht für die Rolle des Verteidigers, der dem angegriffenen Teil die Aufgabe, sich zu verteidigen und seine Überlegenheit geltend zu machen, abnimmt[1].

Eine so stark poetische Darstellungsweise wie die Synkrisis tritt in der Sittenpredigt in der Regel nur da auf, wo die Herbheit ihrer Forderungen sie dazu zwingt, ihnen ein gefälliges Gewand zu geben; in dieser anziehenden Form läßt sich jeder auch das strengste Fastengebot vorhalten. Daneben verzichtet aber Asterios durchaus nicht auf die einfachen Mittel der rhetorischen Technik, um seiner Rede anschauliche Lebendigkeit und eindringliche Kraft zu geben[2]. Unter den Figuren, die diesem Zwecke dienen, ist vor allem die Anapher zu nennen, die Asterios oft bis zum Überdruß verwendet; sie kommt nicht bloß zweifach (240 A *ἄχουσον*, S 341 B *λίθοις*), dreifach (313 C

Nr. 32). Dort überläßt der Ölbaum in vornehmer Bescheidenheit die Anpreisung seiner Vorzüge den Vögeln, so jedoch, daß er selbst ihr Lied zitiert.

[1]) Auf diesem Wege ist denn auch die Entwicklung der Synkrisis nicht weiter gegangen; dies läßt sich gerade an dem von Asterios behandelten Gegenstand verfolgen. Am Ausgang des Mittelalters hat den Streit zwischen Leib und Seele der Erzbischof Gregorios Palamas in einer vollständigen Synkrisis dargestellt, deren Anlage aus der Überschrift klar ersichtlich ist: Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis cum iudicio (ed. A. Jahn 1884). Es ist ein förmlicher Prozeß, in welchem beide Parteien vor einem Richterkollegium ihre Sache selbst vertreten; er endigt, wie bei Demokrit, mit der Abweisung der Klage der Psyche. In der Übersicht über seine Vorgänger, die dem eigentlichen Agon vorangeht, bemerkt Gregor übereinstimmend mit unserer Beobachtung über ihre Technik: p. 2 *πολλαχοῦ ἠθικῆς θεωρίας καὶ φυσιολογικῆς ἅπτεται.* Im Gegensatz dazu hält sich seine Prosopopoiie ganz in der Sphäre der Gerichtsrede *(τεχνικαῖς μεθόδοις τῇ τῶν δικανικῶν λόγων ἰδέᾳ ἐφηρμοσάμην).*

[2]) Vgl. zum folgenden jetzt die Beispielsammlung in der Dissertation von Max Schmid S. 22 ff. Uns kommt es hier nur darauf an, einige Besonderheiten des asterianischen Stils in den verschiedenen Predigtgruppen aufzuzeigen.

εἰ δ μάρτυς . . ., πῶς) und vierfach (221 A *οὕτως*), sondern auch fünffach (252 A *βάλλετε*) und sechsfach (324 B *οὐ*, J 377 C *μή*), ja sogar achtfach vor (168 B *μή*, J 377 B *νηστείᾳ — νηστεύων*). Geradezu manieriert ist weiterhin sein Streben nach Wechsel im Ausdruck; so variiert er nominale Begriffe (273 D *πρὸς τοῖς αἰγιαλοῖς — περὶ τὰς ἠιόνας*, S 348 D *κατανύξεως — μεταμέλειαν — μετανοίας*, P 356 D *μετανοίας κήρυκα — μεταμελείας εἰσηγητήν — ἐπιστροφῆς διδασκάλους*), ebenso pronominale (P 368 A *ἄλλη γὰρ δίαιτα τοῦ ἀρρώστου καὶ ἕτερος βίος τοῦ ὑγιαίνοντος*), verbale (309 B *διαπλέοντες — τέμνοντες — ὑπερφερόμενοι — πλέουσι — ἐνθαλαττεύουσι*) und präpositionale Begriffe (241 A *καθάπερ ἐκείνοις — ὥσπερ αὐτοὶ — κατὰ τούτους*). Sogar in der Syntax der Modi scheint sich diese Tendenz geltend zu machen (280 A *ἀνήκει — περιῤῥέῃ*, 305 C *εἶεν — κατέλαβον*), doch ist darüber nur auf Grund genauer Kenntnis der Überlieferung zu urteilen. Dieser Redeweise, die wir auch für heidnische Wanderprediger wie z. B. Euphrates bezeugt finden[1], entspricht die Häufigkeit der Verbindung synonymer Ausdrücke wie z. B. 285 C *νομεὺς καὶ ποιμήν*, 288 C *δοκιμασίᾳ καὶ κρίσει*, 328 C *ἵλεων καὶ εὐμενῆ*, J 380 D *εὔηθες καὶ ἀνόητον, αὐτεξουσίου καὶ ἐλευθέρου*, 325 D *τὸν συγγενῆ χοῦν καὶ τὴν ὁμόφυλον κόνιν*, 249 C = J 385 B *εἰκῆ καὶ μάτην*). — Das Streben nach Deutlichkeit, das sich in dieser Wortfülle bekundet, tritt weniger im Satzbau hervor: eine starke Periodisierung der Rede wird vermieden, doch findet man mitunter auch recht bandwurmartige Satzgebilde (z. B. 164 A—B, 165 B). Einige Male trifft man dagegen auf die in der Diatribe häufige Erscheinung[2] der parataktischen Satzverbindung an Stelle der gewöhnlichen hypotaktischen (181 B *Κέκτησαι χωρίον . . ., ἀναλόγισαι οὖν*, 184 B *ζήτησον χλαμύδας βασιλικάς, εὑρήσεις δὲ . .*, 233 C *Ἐπεγένετο φλύκταινα τῇ χειρί, ἐπιμελῶς αὐτὴν θεραπεύσωμεν· φλεγμόνη τὸν πόδα διενόχλησεν, φαρμάκῳ τὴν ἐξοίδησιν καταστείλωμεν*, 245 A *παρεκάλεσαν, οὐκ ἠκούσθησαν· ἠπείλησαν, οὐ κατέπτηξαν*, P 361 A *Ἱερεύς τις ἐστὶν . . συμπαθῶν ὁράτω; B ἄλλος ἐστὶν οὐχ ἱερεύς . . φοβείσθω*, P 368 C *Ἀπὸ τρυφῆς ἐκακώθης, νηστείᾳ θεράπευσον τὴν ἀπόλαυσιν. Ἀκολασία τὴν ψυχὴν ἔβλαψεν, σωφροσύνη γενέσθω τῆς ἀῤῥωστίας φάρμακον* etc.). — Die raffinierten Feinheiten der rhetorischen Kunst verschmäht er. Zwar vermeidet

[1]) Sermo est copiosus et varius Plin. ep. I. 10; vgl. auch Dirking S. 20 [5].

[2]) Müller, De Teletis elocutione S. 69 f.

er meist den Hiat, z. B. durch Einschiebung einer bedeutungslosen Partikel (217 A *ἐπειδήπερ ἐπαναγκές*, 316 D *ἥτις ὡς*, 328 A *πόσου τινος ἀξίας*) oder des Artikels (333 C *πικροῖς βάλλει τοῖς ἐνθυμήμασι*) oder durch Umstellung der Worte (288 D *λόγος ὢν ἀεί*), doch ist er darin von der konsequenten Strenge eines Gregor von Nazianz oder Synesios weit entfernt, wie folgende unentschuldbare Hiate beweisen: 268 D *δικαίου ἐστήκαμεν*, S 344 D *νομοθέτου εὐφυῶς*, 288 A *βλαπτομένῳ ἐκ*, S 344 B *ἐλαίῳ ἁπαλῷ*, J 373 A *νησευτοῦ οἰκίας* u. a. — Das hauptsächlichste Mittel, wodurch er seine Predigt über die gewöhnliche Rede zu erheben und ihr den Charakter der Kunstprosa zu geben sucht, ist einfacher: er ändert die natürliche Wortstellung. Oft trennt er das Substantiv durch das Verbum vom zugehörigen Adjektiv (224 C *πᾶσα ἦν ἡ χώρα*, 337 A *τοὺς ἄλλους ἐπήνουν ζωγράφους*, S 344 A *τέχνην εὗρεν ἀμήχανον*, P 353 B *τῆς ἀντῳδοῦ ἔλαχον θέσεως*, J 381 B *τὸ αὐτόματον ἐπισπῶνται καὶ ἀγεώργητον πόμα*) oder Pronomen (221 A *παρὰ ταύτης ὠφελοῦντας τῆς ἑορτῆς*, S 352 A *πάντων ὁμοῦ περιδράσσεσθαι τῶν γεγραμμένων*) oder attributiven Genetiv (224 B *ὅσα πενήτων χαρίζῃ δάκρυα*, S 341 C *τὴν τοῦ πρωτείου δέχεται ψῆφον*, P 353 D *φιλανθρωπίας ἀναιρεῖν τὴν ἐλπίδα*). Ein ganz ungewöhnliches Hyperbaton[1] ist die Trennung des Artikels von seinem Substantiv durch ein Verb (S 337 D *τὴν διαδέχεται ἑορτήν*, S 340 A . . *τὴν ἠμφιάσατο σάρκα*). — Vielfach dient aber diese Abweichung von der natürlichen Wortstellung am Satzende unverkennbar dem Zwecke der Rhytmisierung der Rede; es wird dadurch nicht nur der Zusammenstoß zweier den Akzent tragenden Silben vermiden (217 D *θορύβου γέμοντα καὶ ταραχῆς*, S 345 C *δειλίας γένωνται μιμηταί*), sondern auch ein bestimmter Tonfall erzielt (217 D *τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον δηλοῖ μετακόσμησιν*, 249 A *τοὺς τοιούτους μιμήσατε γέροντας*). Das heißt aber nichts anderes, als daß auf die asterianische Predigt das von Wilhelm Meyer entdeckte und nach ihm benannte Gesetz vom akzentuierten Satzschluß einwirkt[2].

Ist dieses Gesetz mit einiger Konsequenz beobachtet, so kann es ein entscheidendes Kriterium für unsere Echtheitsfrage werden. Ich habe daher die ersten 100 Klauseln der drei hier in Betracht kommenden Reden (S, P, J) und ebenso der sicher

[1]) Nicht erwähnt bei Luise Lindhamer, Die Wortstellung im Griechischen (1908).

[2]) Der akzentuierte Satzschluß in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert, nachgewiesen von Wilhelm Meyer aus Speier (1891).

echten Rede auf Petrus und Paulus (P-P) geprüft und verglichen. Es ergab sich folgendes: Unter 100 Cadenzen sind

chorjambisch (⁻◡◡⁻)	in P-P 25.	in S 15.	in P 16.	in J 16
adonisch (⁻◡◡⁻◡)	„ „ 20.	„ „ 39.	„ „ 21.	„ „ 30
didaktylisch (⁻◡◡⁻◡◡)	„ „ 44.	„ „ 27.	„ „ 34.	„ „ 32
also regelmäßig	in P-P 89 %,	in S 81 %,	in P 71 %,	in J 78 %

Der hohe und annähernd gleiche Prozentsatz in den Endsummen zeigt, daß das Meyersche Gesetz in der Tat berücksichtigt ist und zwar in den zweifelhaften Predigten in ziemlich gleicher Stärke wie in der echten. Die größte Abweichung zeigt P: dies erklärt sich aus dem Umstand, daß diese Rede gerade im Eingang sich als Exegese eines Schrifttextes darstellt und als solche am wenigsten epideiktischen Charakter hat. Eine gewisse Gleichartigkeit zeigt sich auch in der Art der Satzschlüsse: in allen Reden mit Ausnahme von S herrscht der Didaktylus vor, der bekanntlich bei späteren Schriftstellern wie z. B. Sophronios und Johannes Eleemon ausschließlich zur Herrschaft gelangte. Eine so straffe Handhabung dieser rhythmischen Regeln, wie wir sie dort finden, läßt sich bei Asterios nicht erkennen. Dieser freie Gebrauch entspricht ganz der öfters beobachteten Haltung des Predigers gegenüber der herrschenden Rhetorik: er kennt auch ihre raffiniertere Technik, — so hält er auch auf eine gute Komposition der Rede, um sie auch dem Ohr sinnfällig zu machen[1] —, aber er bindet sich in der Praxis nicht sklavisch an die Gesetze dieser Kunst, sondern wendet sie mit ziemlicher Freiheit, um nicht zu sagen Unregelmäßigkeit an. Wir können daher darauf verzichten, die oben unter den regelmäßigen Satzschlüssen nicht mitgezählten Cadenzen genauer zu untersuchen; es ließen sich noch manche rechtfertigen, wenn wir sie statt mit dem Auge nach Useners Vorgang mit dem Ohr prüften[2]. Hier genügt es uns, die freiere Form des Meyerschen Gesetzes bei Asterios in der echten und ebenso in den zweifelhaften Reden festgestellt zu haben.

Die zuletzt über die Sprache und den Stil gemachten Beobachtungen ermöglichen uns nun in Verbindung mit den früheren ein abschließendes Urteil in der Echtheitsfrage, von der unsere

[1]) Vgl. sein Urteil über den ersten Teil der Predigt des Stephanus: *παραίνεσις προσηνὴς καὶ εὐάρμοστος* (S 344 A).

[2]) Usener, Der heilige Tychon S. 65 f.

Untersuchung ausging. Jene drei Predigten, die wir nur bei Photios für Asterios bezeugt fanden, weisen nach Inhalt und Form die gleiche Struktur auf wie die echten Asteriosreden; auffallende Abweichungen ließen sich immer befriedigend erklären. Ihre Echtheit ist damit in jeder Hinsicht erwiesen. Für den Protreptikos erfuhr dies Ergebnis nachträglich eine überraschende Bestätigung durch eine Entdeckung des Herrn Prof. A. Ehrhard; er fand nämlich die Rede in einem alten Homiliar eines Klosters in Saloniki unter dem Namen des Asterios. Seine Notiz lautet: Thessalonicensis bibl. *μονῆς τῶν Ἰλαταιῶν* cod. 7. membr. saec. IX—X, fol. 93ᵛ—103ᵛ *κυριακῇ γ′ τῶν νηστειῶν. τοῦ μακαρίου Ἀστερίου λόγος προτρεπτικὸς εἰς μετάνοιαν.* Incip. *Ἀνὴρ Φαρισαῖος.* Somit gibt auch das älteste Zeugnis der direkten Überlieferung, das in dieser Handschrift vorliegt, dem Photios Recht; zugleich erweist die Anlage der Handschrift unsere These, daß es kein geschlossenes Korpus von Asteriosreden gab und die älteste uns erkennbare Form der Überlieferung die des Homiliars ist, als richtig.

Dritter Teil.

Texte.

Lampros' neuer Katalog der griechischen Handschriften der Athosklöster weist zwei der bisher nur durch die Auszüge des Photios bekannten Asteriosreden, nämlich die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn und die Predigt über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in einer Jviron-handschrift, erstere auch noch in einer Dochiariuhandschrift nach (vgl. oben S. 15). Der unter Leitung von H. Jantsch im Jahre 1911 unternommenen Athosexpedition gelang es, uns die Photographien dieser Hdss. zu verschaffen; soweit sie unleserlich waren, wurden sie im darauffolgenden Jahre wiederholt und konnten dann als Unterlage für die Feststellung des Textes der beiden Reden dienen.

Der Athous 4146 = cod. Jviron. 26 (= J) ist ein in Doppelkolumnen geschriebener Pergamentkodex aus dem 11. Jahrhundert. Er enthält die beiden Reden nahezu vollständig; von der ersten fehlt infolge Ausfalls eines Blattes ein kleiner Teil, in der zweiten ist die Schrift an den Ecken der äußeren Kolumnen teilweise völlig verblaßt, an einigen Stellen ist sie von jüngerer Hand wieder hergestellt worden.

Der Athous 2751 = cod. Dochiar. 77 (= D) ist eine junge Papierhandschrift von der gleichen Gestalt wie die vorgenannte, nach Lampros noch dem 15. Jahrhundert angehörend. Sie bietet nur die erste Rede, diese aber vollständig; etwa in ihrer Mitte findet sich als große Einlage ein Teil der Tarasiosvita des Ignatios Diakonos (cap. 13—33, ediert von J. A. Heikel in Acta Soc. Scient. Fennicae 17, lateinisch bei MPGr 98, p. 1386ff.; vgl. Ehrhard bei Krumbacher Byz. Lit. S. 73).

Aus der Nebenüberlieferung kommt für beide Reden der Text des Photios hinzu, mit dessen Kodex unsere Hdss. insofern eine gewisse Verwandtschaft zeigen, als sie an der gleichen Stelle wie dieser, nämlich nach den genannten Asteriosreden, auch die Fastenpredigt enthalten, und zwar steht diese in J unter

dem Namen des Gregor von Nyssa, in D anonym; sie scheinen demnach ebenfalls Teile eines sog. Homiliars zu sein.

Die Textvergleichung erweist aber den selbständigen Wert eines jeden der 3 bzw. 2 Textzeugen. Doch verdienen die Lesarten der älteren Hds. J in den weitaus meisten Fällen den Vorzug, so daß sie die eigentliche Grundlage für die Textgestalt bildet.

Die Predigt über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ist von Prof. Ehrhard auch in der ältesten Asteriioshandschrift, die wir bis jetzt kennen, in dem bereits für die Bußpredigt zitierten Kodex des Klosters *τῶν Πλαταιῶν* in Saloniki entdeckt worden: sie steht dort fol. 109ᵛ—114ᵛ unter dem Titel *Ἕτερος λόγος Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν* und beginnt mit einer echt asterianischen Betrachtung: *Λόγος ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τάξιν τὴν ἀρίστην συγκείμενος ἔοικε σώματι τῷ κατὰ τὸν νόμον τῆς φύσεως ἄριστα πεπλασμένῳ.* In einer offenbar stark verkürzten Gestalt findet sie sich noch einmal in einem etwas jüngeren Kodex der gleichen Bibliothek: Thessal. 44, membr., saec. XI, fol. 188ᵛ—190ᵛ *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν.* Incip. *Λόγος ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τὴν τάξιν τὴν ἀρίστην συγκείμενος ἔοικε σώματι· ὡς γὰρ ἐκεῖ τάξις ἐστὶ καὶ ἀκολουθία· τὰ μὲν τῶν μελῶν ἐπὶ τὸ ὕψος τιθεῖσα.* Leider ist uns diese Überlieferung unzugänglich geblieben.

I.

Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ.

Ἀναίσθητον ὁμοῦ καὶ πονηρὸν τῶν Φαρισαίων τὸ σύνταγμα καὶ πάσης ἀρετῆς ἀπαίδευτον, ὡς αὐτὴ διελέγχει τῶν πραγμάτων 5 *ἡ πεῖρα· πονηροὶ μὲν γὰρ ἦσαν, ὅτι τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν εὐμενῶς προσιεμένου πάντας τοὺς προστρέχοντας ἁμαρτωλοὺς ἤχθοντό τε [οὗτοι οἱ Φαρισαῖοι] καὶ διεγόγγυζον τῇ ἀγαθῇ αὐτοῦ μακροθυμίᾳ καὶ ἄκρᾳ χρηστότητι βαρυνόμενοι, ἀναίσθητοι δὲ ὅτι*

1 ὁμιλία om J — 1-2 Dochiar: *τῇ κυριακῇ τοῦ ἀσώτου. τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασίας ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ, ἤγουν εἰς τὸν ἄσωτον. εὐλόγησον, πάτερ* — 7 οὗτοι οἱ Φαρισαῖοι add J — 7—8 τῇ om D, αὐτοῦ om D, ἄκρᾳ om D.

πλέον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὰς ψυχὰς νοσοῦντες δι' ὧν τοὺς ἄλλους κατέκρινον καὶ αὐτοῖς τὴν συγγνώμην ἀπέκλειον.

Κἀκεῖνοι μὲν οὕτως. ὁ δέ γε πάσης ἀγαθότητος ἐπέκεινα καὶ πολλὴν ἔχων καὶ ἀκένωτον τὸν τῶν οἰκτιρμῶν θησαυρὸν οὐδὲ τούτους ἀθεραπεύτους κατέλιπεν· ἐπειδὴ δὲ τὴν ἐκ τοῦ προφανοῦς παρρησίαν οὐκ ἔφερον ὥσπερ πῶλοί τινες ἄγριοι χειρὸς ἐπαφήν, τοῖς παραβολικοῖς τῶν λόγων καταμίξας αὐτὴν ὥσπερ τινὶ μέλιτι πικρὸν καὶ ἀηδὲς φάρμακον, οὕτως αὐτῶν εὐμηχάνως ἐξιᾶται τὴν νόσον ἤδὺ πρᾶγμα καὶ φίλον εἶναι θεῷ διδάσκων τοῦ ἁμαρτωλοῦ τὴν μετάνοιαν.

c. 15, 1—10 Εἰπὼν γοῦν τοῦ προβάτου τοῦ ἀπολωλότος τὴν εὕρεσιν καὶ τοῦ ποιμένος τὴν ἐπ' ἐκείνῳ χαράν, διδάξας δὲ καὶ τῆς γυναικὸς τὴν εὐφροσύνην ἥτις τὴν δραχμὴν εὗρεν ἐγκεκρυμμένην τῇ γῇ, καὶ ὅπως συνεκάλει τὰς ἐκ γειτόνων γυναῖκας εἰς μετουσίαν τῆς χαρᾶς ἣν ἐχάρη, εἰς ἐναργέστερον καὶ τρανότερον ἐκβαίνει λόγον,

15, 11—32 τὴν παραβολὴν τῶν δύο υἱῶν ἣν ἀρτίως ἠκούσατε. ἔχει δὲ οὕτως·

Ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος· πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας.' ἄριστον πρᾶγμα καὶ τῷ λογικῷ πρέπον ζῴῳ τὸ κεκρυμμένην ἀσαφείᾳ γνώμην ἐπιμελῶς ἀνιχνεύειν καὶ προάγειν εἰς φῶς. καὶ τοῦτο διαφέροντος ἐπαινεῖ ὁ σοφὸς Σολομὼν προοίμιον τῆς παροιμιακῆς βίβλου ταύτην τὴν ἔννοιαν ποιησάμενος ,γνῶναι σοφίαν καὶ παιδείαν καὶ νοῆσαι λόγους φρονήσεως δέξασθαί τε στροφὰς λόγων'. ἴδωμεν δὲ καὶ ἡμεῖς δεσποτικῆς παραβολῆς σκοπὸν λύσαντες διὰ τῶν ποικίλως ἑρμηνευόντων τὴν μάχην ὡς

Prov. 1, 2

. 3, 16 sqq. καὶ Σολομὼν τῶν γυναικῶν τὴν ἀμφισβήτησιν τῶν μεταποιουμένων τοῦ βρέφους.

Πατέρα τοίνυν προσῆκε νοεῖν τὸν θεόν, τοὺς δύο υἱοὺς τοῦ πατρὸς, τὸν πρεσβύτερον καὶ τὸν νεώτερον, ἐκλαμβάνειν εἰς ἀνθρώπους δύο· τὸν μὲν παραμείναντα τῇ δοθείσῃ χάριτι καὶ τῇ πρὸς θεὸν ἀγάπῃ καὶ οὐδαμοῦ τῆς ἐκκλησίας ἀφηνιάσαντα οὐδὲ ἐκπεσόντα τῆς μεταλήψεως τῶν μυστηρίων ὡς πατρικῆς τραπέζης· τὸν δὲ γνώμῃ κούφῃ καὶ εὐσαλεύτῳ χωρισθέντα τοῦ ἀληθινοῦ πατρός — κοινὸς γὰρ πάντων γονεὺς ὁ θεός —, σπαθήσαντα δὲ καὶ διαθείραντα τὰς παρ' αὐτοῦ δοθείσας δωρεάς, ὥσπερ οἱ ἄσωτοι δαπανᾶν εἰώθασι τὸ τῶν πατέρων ἀργύριον.

---

1 πλέον J, μᾶλλον D — 3 κἀκεῖνοι D — 5 κατέλιπεν J, τούτους ἀφῆκεν ἀθ. D — 7 αὐτῇ J, τὸ εὐπαρρησίαστον καταμίξας ὥσπερ D — 26 καὶ om D — 29-30 ἀνθρώπους δύο J Phot., δύο ἀνθρώπους D — 33 ἀσωλεύτῳ D — ἀληθινοῦ J Phot., ἀθανάτου καὶ ἀληθινοῦ D, — 34 σπαθήσαντα D Phot., σπαταλήσαντα J — 35 τὰς παρ' αὐτοῦ δοθείσας δωρεάς D Phot., τὰς τοῦ πατρὸς δωρεάς J — ὥσπερ J, ὡς D Phot. — 36 τὸ om D.

Ὁ μὲν οὖν γενικώτερος τῆς ἀλληγορίας νοῦς ὧδε βραχεῖ λόγῳ περιλαβὼν τῶν κατὰ μέρος εἰρημένων τὸ πλῆθος. σκοπητέον δὲ λοιπόν, τί ἐστι τὸ ἀπαιτηθῆναι τὸν πατέρα τῆς οὐσίας τὸ μέρος. καὶ τάχα τοιοῦτο τυγχάνει· οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν τοῦ βαπτίσματος μετουσίαν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων ἀπόλαυσιν ὡς ἐπιβάλλουσαν κληρονομίαν παρὰ τοῦ θεοῦ ἀπαιτοῦσιν. ὁ δὲ οὐκ ἀναβάλλεται τὴν δόσιν, ἀλλὰ καὶ μάλα προθύμως παρέχει τὸ αἴτημα. χρὴ δὲ τὸν λαμβάνοντα μὴ σπουδαῖον εἶναι περὶ μόνην τὴν κτῆσιν τῆς κληρονομίας ἐκείνης, ὀλιγωρὸν δὲ περὶ τὴν φυλακήν, ἀλλ' ὑποδέχεσθαι μὲν ἡδέως, τηρεῖν δὲ ἀγρύπνως· καὶ γὰρ ἔχει πικρὸν λῃστὴν καὶ ἐπίβουλον μυρίοις ἐπιτηδεύοντα τρόποις τὴν κλοπήν οὐχ ἵνα ὠφελόμενος αὐτὸς κτήσηται, ἀλλ' ἵνα πένητας καὶ ἀθλίους ἀποδείξῃ τοὺς γυμνωθέντας. ὁ δὲ πατὴρ οὐ μικρολόγος ἐστὶν οὐδὲ φειδωλὸς ἢ βραδὺς εἰς τὴν χάριν, ἀλλὰ δίδωσι καὶ τοῦτο οὐ τῷ μὲν πλέον, τῷ δὲ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸ ἐπιβάλλον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἰσότητος· κἂν γὰρ δέκα μυριάδας ἴδῃς κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν ἐξιούσας τοῦ βαπτιστηρίου, πάντες τὴν ἴσην καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσι δωρεάν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, υἱοθεσίας ἀξίωμα, μίαν τὴν ἐπανθοῦσαν τοῦ πνεύματος ἐνέργειαν. τὸ δὲ ἐντεῦθεν οἱ μὲν παραμένουσι τῇ ἐλευθερίᾳ καὶ τῇ πατρικῇ εὐγενείᾳ νόμοις καὶ θεσμοῖς ζῶντες ἐν οἷς ἐγεννήθησαν, καὶ τηροῦσιν ἄπτωτον τὴν εὐδαιμονίαν εὐφραίνοντες τὸν γεννήτορα καὶ αὐτοὶ ταῖς ἐκείνου εὐνοίαις ἐπαγαλλόμενοι, οἱ δὲ νεωτεροποιοὶ τὴν γνώμην καὶ καινοτόμοι τὸν βίον, οἷος ἦν τὸ παλαιὸν ὁ Ἀβεσσαλώμ, οὐκ εἰδότες πλοῦτον ἀθρόον προσγινόμενον κυβερνῆσαι καλῶς οὐδὲ οἰκίαν λαμπρὰν καὶ νεουργὸν οἰκονομῆσαι σωφρόνως τῆς μὲν τὴν εὐμορφίαν αἰσχύνουσι, τοῦ δὲ τὴν δύναμιν διαφθείρουσιν, ἑαυτῶν λῃσταί, τῆς ἰδίας εὐπραγίας ἐπίβουλοι καὶ τῆς τοῦ γένους ἀξίας διαφθορεῖς, οἷος δὴ καὶ οὗτος ὁ τῆς παραβολῆς νεανίσκος ἡμῖν ὑποδέδεικται, ὃς ‚ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισε τὴν οὐσίαν ἑαυτοῦ ζῶν ἀσώτως'. ποίαν χώραν; τὴν ξένην τῶν τοῦ θεοῦ ἐντολῶν, τὴν ἔρημον τῶν καλῶν, τὴν οὐδὲν ἀγαθὸν βλαστάνουσαν, ἓν δὲ γεώργιον φιλοπόνως ἐκφέρουσαν, τὴν μοχθηρὰν καὶ πολυάκανθον ἁμαρτίαν ἐν ᾗ πηγὴ ζωῆς οὐκ ἔστι οὐδὲ παράδεισος χαρίεις καὶ εὐθαλὴς εὐφραίνων τὴν ὄψιν, ἀλλὰ πᾶσα τερῴδης [ἡ

---

7 μάλα J, μάλιστα D — 8 κτῆσιν J, κτίσιν D — 11 ἐπιτηδεύοντα J, ἐπιβουλεύοντα D — 14 οὐ μετὰ προσκλίσεως add D — 15 ὅπερ ἐστὶ τῆς ἰσότητος J, ὅπερ ἴσον ἐστίν D, ἴσον μὲν οὖν ἐστιν Phot. — 19 ἐνέργειαν J. εὐεργεσίαν D — τὸ δὲ ἐντεῦθεν J, τὸ δὲ ἐκεῖθεν D — 23 καὶ om D — 28 καὶ τῆς: καὶ om D — 29 ὑποδείκνυται D — 31 τὴν ξένην τῶν τοῦ θεοῦ ἐντολῶν om D.

τοιαύτη χώρα ἐστὶ] καὶ αἰθαλώδης καὶ οἵαν τὴν τῶν Σοδομιτῶν μετὰ τὴν τοῦ πυρὸς ἐμβολὴν γενέσθαι ἀκούομεν· καὶ γὰρ ἐκείνην οὐχ ἡ φύσις τοιαύτην ἐγέννησεν — οὐδὲν γὰρ ἄχρηστον ἢ φαῦλον ὁ δημιουργὸς κατεσκεύασεν —, ἀλλ᾽ ἡ τῶν κατοικούντων ἁμαρτία εἰς ἀχρηστίαν ἤμειψεν.

Ἀπῆλθεν οὖν εἰς ξένην χώραν ὁ ἄσωτος καὶ πατραλοίας οὐ
Ps. 73, 28 *μαθὼν ἐκεῖνο λέγειν· ‚ἐμοὶ δὲ τὸ προσκολλᾶσθαι τῷ θεῷ ἀγαθόν ἐστιν.‘ καὶ μὴ θαυμάσῃς εἰ ἀλληγορικῶς τὸν ἁμαρτωλὸν πατραλοίαν ἐκάλεσα· μάλιστα γὰρ ἄξιος ταύτῃ τῇ κατηγορίᾳ μαστίζεσθαι ὁ τὸν κοινὸν ἁπάντων ἀθετῶν πατέρα. καὶ εἰ*
Jes. 1, 2 *βούλει, ἄκουσον τοῦ θεοῦ ἐν Ἡσαΐᾳ κατὰ τῶν ἀγνωμόνων Ἰσραη-*
Mal. 1, 6 *λιτῶν σχετλιάζοντος· ‚ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι κύριος ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν.‘ καὶ ἀλλαχοῦ· ‚εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου‘; χαλεπὸν δὲ υἱῷ νέῳ χωρισθῆναι πατρός· μέχρι μὲν γὰρ σύνεστι τῷ γεγεννηκότι εἴτε αὐθαιρέτως εἴτε φόβῳ καὶ αἰδοῖ, κόσμιός ἐστι, τεταγμένος, σώφρων, παιδαγωγὸν ἔχων ἀχώριστον ἐκ τῆς φύσεως, οὐδενὶ τῶν ἀκολάστων ὁμιλῶν οὐδὲ φρατρίαις νέων ἀσώτων ἐγκυλινδούμενος οὐδὲ τοῦ δαπανᾶσθαι κακῶς ἐξουσίαν ἔχων ἀκώλυτον· ὕλη γὰρ ἀκολασίας τῷ νέῳ ἡ τῆς εὐπορίας δαψιλεία· πάντα γὰρ ταῦτα ἀνείργει καὶ ἐλαύνει μακρὰ ὁ τοῦ πατρὸς ὀφθαλμός. ⟨ὅταν⟩ δὲ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ γένηται ⟨νεότης⟩ καὶ μήτε φόβος μήτε αἰδὼς παρῶσι, δύο φύλακες ἰσχυροὶ ταραττομένης νεό⟨τητος⟩, τότε δή, ⟨τότε οἴχεται πάντα καὶ ἀνατέτραπται⟩. οὐδεὶς ἱκανὸς ἐπισχεῖν τὸ κακὸν ὥσπερ τινὰ πυρκαϊὰν αὐξηθεῖσαν ἤδη καὶ πολλὰς χεῖρας τῶν σβεννύντων νικῶσαν.*

‚Ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισε τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.‘ οὐχ ὁ γηΐνος πλοῦτος μόνον διασκορπίζεται καὶ σπαθᾶται κακοῖς οἰκονόμοις περιπεσών, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀσώματος καὶ μέγας, ὁ φοιτῶν πρὸς ἡμᾶς οὐρανόθεν θᾶττον διαλύεται, ὅταν πιστευθῇ φιλοσάρκοις ψυχαῖς. ἢ γὰρ οὐ δοκεῖ τῷ νοῦν ἔχοντι μεγάλων θησαυρῶν ἀποβολή, ὅταν χάρις ἀπόληται καὶ κοινωνία διαφθαρῇ τῆς μυστικῆς τραπέζης καὶ λιμός τινα καταλάβῃ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ

---

1 *ἡ τοιαύτη χώρα ἐστὶ* add J — *καὶ οἵαν τὴν* J, *οἵαν* D — 1-2 *Σοδομιτῶν γενέσθαι φασὶν μετὰ* D — 3 *οὐ φύσις* D — 9 *ἐκάλεσα* J, *εἶπον* D — 20 inde ab *δαπανᾶσθαι* usque ad *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών* (p. 111, 35) in cod. J lacuna exstat folio decerpto; expletur ex cod. D — 23-25 apographum phototypicum laesum est; quae uncis inclusimus, restituimus ex Photio. — 24 *παρῶσι* D, *πάρεστι* Phot.

μύστης καὶ θιασώτης ἐκκληθῇ τῶν μυστικῶν ἀπολαύσεων, ὅταν ἀπὸ σωφρόνων συναριθμηθῇ τοῖς πόρνοις καὶ ἀπὸ τῆς σεμνότητος εἰς ἀκαθαρσίαν ἐκπέσῃ; τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀναλῶσαι τὴν οὐσίαν; οὐσίαν τὴν ἄνλον, τὴν ὑπερκόσμιον, τὴν ἐπουράνιον ἢ κατὰ σύγκρισιν οὐδὲ πάντες οἱ τοῦ κόσμου θησαυροὶ παραμετρηθῆναι δύνανται; οὐ μὲν γὰρ οὖν γένοιτ' ἂν ταύτης οἰκτροτέρα πενία οὐδὲ γυμνότης μᾶλλον ἀσχήμων. ἐσπάθησε καὶ ὁ Ἀδὰμ τὴν οὐσίαν κακῶς καὶ πάσης πατρικῆς οὐσίας ἐξέπεσε καὶ ὑπερωρίσθη τοῦ παγκάλου χωρίου ὅπερ ὁ θεὸς ἐγεώργησε καὶ τῇ οἰκείᾳ σοφίᾳ φυτεύσας παντοίων βλαστημάτων ἀπέδειξεν εὔφορον. γυμνωθεὶς δὲ πάσης περιβολῆς τῇ οἰκτρᾷ σκέπῃ τῶν φύλλων ἠσχύνετο πλέον τῆς γυμνότητος ἐρυθριῶν τῷ σκεπάσματι. τοιοῦτοι καὶ πάντες ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ υἱῶν μίσθιοι, ἀπὸ εὐγενῶν ἄδοξοι, ἀπὸ ἐλευθέρων δοῦλοι, ἀπὸ πλουσίων πένητες, οὐκέτι δυνάμενοι λέγειν τὰ τῆς συνήθους παρρησίας· ‚πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.' Matth. 6, 9

‚Καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους.' δεινὸς οὗτος ὁ πολίτης πάντας τοὺς ἀσώτους συνάγων καὶ προσιέμενος τοὺς ἀποκηρύκτους καὶ τοὺς πατραλοίας ἕλκων πρὸς ἑαυτὸν καὶ πέμπων εἰς ἀτίμους πράξεις. ἐπισημαίνεται δὲ ὅτι χοίρων ἐστὶν ὁ ἀγελάρχης, οὐ προβάτων ποιμήν· προβάτων μὲν γὰρ τῶν λογικῶν ποιμὴν ὁ Χριστὸς λέγων· ‚ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.' συβώτης δὲ ὁ διάβολος, ὁ φίλος τῶν χοίρων. ἢ οὐ μέμνησαι ὁ ἀκροατής, ὅτι ἡνίκα τὸν δαιμονιῶντα ἐθεράπευσεν ὁ Χριστός, τὸν φοβερὸν ἐκεῖνον καὶ αὐχμώδη τὸν ἀπὸ τῶν μνημείων ἐκπορευόμενον παρεκάλουν οἱ ἀπελασθέντες δαίμονες — ἦν γὰρ φρατρία πνευμάτων — ἀπελθεῖν εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων ὡς πάντως φίλους ἔχοντες πρὸς ταῦτα τὰ ζῷα· καὶ γὰρ ἔπρεπε τοὺς ἀκαθάρτους τοῖς ὁμοίοις ἐπαναπαύεσθαι. ἀπέστελλεν οὖν τὸν ἄθλιον νεανίσκον βόσκειν χοίρους. φεῦ τῆς συμφορᾶς, φεῦ τῆς ἀθλιότητος. μετὰ τὴν εὐδαιμονίαν ἐκείνην συβώτης ὁμοδίαιτος τῶν χοίρων, ἐσθίων κεράτια, ψυχρὸν καὶ ἄτροφον αἴδεσμα. τοιαύτη γὰρ καὶ ἡ τῆς ἁμαρτίας ἀπόλαυσις, ἡδεῖα πρὸς ὀλίγον καὶ οὐδὲν τὸ χρήσιμον ἔχουσα.

‚Εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών.' καλῶς τὸ ‚εἰς ἑαυτὸν ἐλθών'· ὡς γὰρ οἱ δαιμονῶντες ἔξω τῶν φρενῶν εἰσιν, οὕτω καὶ οἱ τοῖς πάθεσι τῶν ἁμαρτιῶν κατεχόμενοι. εἶτα τῇ μετανοίᾳ πρὸς διόρθωσιν ἐπικλίναντες οἷον ἐκ μανίας τινὸς καὶ παραφορᾶς ἀνανή-

Joh. 10. 12

Marc. 5 1 sqq.

---

20 πέμπων D, παραπέμπων Phot. — 35 a voce καλῶς rursus incipit cod. J — καλῶς τὸ ‚εἰς ἑαυτὸν ἐλθών' om D — 37 τῇ om D — τὴν διορθ. D.

φουσιν. δαιμονᾶν γὰρ ἀληθῶς οὐ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ καταπίπτειν καὶ ὑλακτεῖν καὶ ἁρᾷ περιορρεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ ἐνεργεῖσθαι ὅλως παρὰ τοῦ πονηροῦ. δαιμονῶντα καλῶ τὸν ψεύστην καὶ βλάσφημον καὶ πλέον τούτων τὸν πόρνον καὶ τὸν μοιχόν, τὸν ὑποκριτήν, τὸν πλεονέκτην καὶ πάντα ἁπλῶς τὸν ἐκ τῶν χειρόνων γνωριζόμενον ἄνθρωπον. οὕτω τοι καὶ ὁ Πέτρος πάντα ἀλλότρια τοῦ βουλήματος τοῦ θεοῦ εἰδὼς εἶναι τὰ τοῦ σατανᾶ πρὸς τὸν ἱερόσυλον Ἀνανίαν
Act. 5, 3. 9 οὕτως φησίν· ‚Ἀνανία, τί ὅτι ἐπείρασέ σε ὁ σατανᾶς ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;‘ καὶ ὁ κύριος εἰς τὸ πῦρ
Matth. 25, 41 πέμπων τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἀγγέλους αὐτοὺς τοῦ διαβόλου καλεῖ· σκεύη γάρ εἰσι τῆς ἐκείνου βουλήσεως. καὶ ὁ Ἰούδας οὐ πρότερον ἐγένετο προδότης πρὶν τὸν σατανᾶν εἰς αὐτὸν εἰσελθεῖν. καὶ ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἐπεθύμησε τοῦ ξύλου, μέχρις οὗ ὁ ὄφις πρὸς τὴν Εὔαν ὡμίλησε, καὶ πᾶσα κακίας ἀφορμὴ ἀπ' ἐκείνου ἔχει τὴν ῥίζαν.

Καλῶς οὖν εἶπε περὶ τοῦ μετανοοῦντος· ‚εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών‘· μόνον γὰρ ἀνέηψε. βλέπε οἵους πρὸς ἑαυτὸν διεξέρχεται λόγους πάσης γέμοντας σωφροσύνης καὶ συνέσεως· ‚πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περιττεύονται ἄρτων· ἐγὼ δὲ λιμῷ ἀπόλλυμαι· ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.‘ εὖγε τῆς μεταμελείας, εὖγε τῶν σωφρόνων λογισμῶν· ‚ἄφες τὸν πολίτην τὸν ξένως ἔχοντα πρὸς σὲ καὶ ἀνάλυσον πρὸς τὸν πατέρα, κατάλιπε τοὺς χοίρους καὶ ἐλθὲ πρὸς τὸν τῶν προ-
Joh. 10, 12 βάτων δεσπότην τὸν λέγοντα· ‚ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός‘, τὸν θέντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων, τὸν λέγοντα πρὸς Πέτρον
Joh. 21, 15 ἐμμελῶς τρίτον· ‚βόσκε τὰ ἀρνία μου.‘ ἐπαίνου δὲ ἀξία καὶ ἡ ἱκετηρία· οὐκέτι γὰρ ἑαυτὸν υἱὸν καλεῖ, ἀλλὰ γυμνοῖ τοῦ ἀξιώματος ἑκὼν διὰ ταπεινότητα· μισθωτὸν δὲ ὀνομάζει καὶ πάντα τὰ τῆς ἀτιμίας ὀνόματα, ἵνα ἡμῖν ὑπογράφῃ ὁ λόγος, ὅπως προσῆκε καταπίπτειν καὶ ταπεινοῦσθαι τὸν ἁμαρτίας ὀλοφυρόμενον· πολλοὶ γὰρ τῶν τῆς μετανοίας χρηζόντων σχήματι μὲν ὁμολογοῦσι τὴν ἐπιστροφήν, τοῖς δὲ ἔργοις τὰ τῶν ἀκαταγνώστων ἐργάζονται ὁμοίως ζῶντες τοῖς τὸν βίον καθαρὸν ἔχουσι καὶ πάντη ἀνεπιλήπτοις, χαίροντες, γαυριῶντες, ἡδυπαθοῦντες, οὐδεμιᾷ ἀχθηδόνι καταδικάζοντες ἑαυτούς, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι μόνῳ τοῦ μετανοοῦντος ἀρκούμενοι. ἡ δὲ παραβολὴ αὕτη κανονίζει τὸν βίον ἡμῶν δεικνῦσα ὡς οὐ δεῖ τὸν ἐξιλεούμενον οὐδὲ ἀτενὲς βλέπειν εἰς οὐρανούς, ἀλλὰ τῷ ἐρυθριῶντι βλέμματι

3 post *δαιμονῶντα* interponitur in cod. D vitae Tarasii cap. 13—33 — 6 *τοι* om D — 8 *διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου* cod. D scripturam sacram magis secutus — 15 *οὖν* om D — 16 *καὶ βλέπε* D — 33 *πάντη ἀνεπιλήπτοις* J, *ἀνεπίληπτον* D — 35 *μόνῳ* J, *μόνον* D — *αὕτη* om D.

τὸ τῆς ψυχῆς μηνύειν ἀπαρρησίαστον καὶ τὸν τελώνην ἐκεῖνον ζηλοῦν τὸν ἅμα τῷ Φαρισαίῳ καταλαβόντα τὸν τόπον τῆς προσευχῆς, πρὸς γῆν δὲ ὁρῶντα καὶ ἑνὶ μόνῳ κεχρημένον λόγῳ· ‚ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.' l.c. 18, 13

Μετὰ δὲ τοῦτο ὅρα πῶς ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ πατρὸς τοῦ θεοῦ διαγράφει τὴν ἀγαθότητα· οὐ γὰρ μένει βαρύμηνις ἐπιστρέφοντος αὐτοῦ τοῦ παιδὸς οὐδὲ ἀποστρέφει εἰς τὰ ὀπίσσω τὴν κεφαλὴν [ὁ πατὴρ] ἢ ἀποκλίνει τὴν συντυχίαν — τοῦτο δὴ τὸ τῶν ὀργιζομένων ἐξαίρετον, — ἀλλὰ θεασάμενος ἐρχόμενον προσυπαντᾷ οὐ πράως βαδίζων οὐδὲ σχολαιότερον, ἀλλὰ τρέχων ἵνα θᾶττον ἀπολάβῃ τὸν πλανηθέντα. καὶ συμβαλὼν οὐ ῥᾳθύμως ἀσπάζεται, ἀλλὰ τῷ αὐχένι τὸ πρόσωπον ἐπιθεὶς καὶ ὅλως ὅλῳ περιχυθεὶς δαψιλὲς ἐπιρρεῖ τὸ δάκρυον, ὥς που πεποίηκεν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Ἰωσὴφ τὸν Βενιαμὶν θεασάμενος· δίδωσι δὲ καὶ φίλημα, τῆς καταλλαγῆς τὸ σύμβολον. ἐλεεινὰ δὲ τοῦ παιδὸς ἔτι φθεγγομένου καὶ πολλῆς ἀπολογίας γέμοντα, ἐπικόψας αὐτοῦ τὴν ἱκεσίαν ἐγκελεύεται τοῖς οἰκέταις [ὁ πατὴρ] στολὴν τὴν πρώτην κομίσαι καὶ δακτύλιον καὶ ὑποδήματα, ἀποδοῦναι δὲ αὐτῷ τῆς προτέρας τιμῆς τὴν ἀξίαν καὶ κατακοσμῆσαι, ὡς εἰκὸς, τὸν ῥυπῶντα καὶ κατημελημένον. μετὰ ταῦτα κελεύει καὶ συμπόσιον εὐτρεπισθῆναι καὶ τράπεζαν, ἵνα ποικίλῃ θεραπείᾳ καὶ δεξιώσει λύσῃ τοῦ πλανηθέντος τὴν συμφοράν. ταῦτα δὲ πάντα οὐχ ὡς διήγημα ἐν τῷ κοινῷ ἀνεγράφη, ἀλλ' ἕκαστος λόγος γέμει μυστήρια κεκρυμμένης ἀλληγορίας· παραβολὴ γάρ ἐστιν, ὡς ἴστε· πᾶς δὲ παραβολικὸς λόγος ἐξ ἄλλων τῶν φαινομένων πρὸς ἕτερα μυσταγωγεῖ τὰ νοούμενα. ‚ἐξενέγκαντες τὴν στολὴν τὴν πρώτην' τί βούλεται τοῦτο τὸ αἴνιγμα; ἴσμεν ὅτι πᾶς ὁ τοῦ λουτροῦ τυγχάνων τῆς παλιγγενεσίας ἐνδύεται χάριν ἄνωθεν καὶ ἀποστίλβει τῷ καινισμῷ καὶ περιβάλλεται τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἱμάτιον. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ἐπειδὰν εἰς τὸν βόρβορον καταπέσῃ τῆς ἁμαρτίας, χρήζει πάλιν τοῦ τὸν πηλὸν ἐκκαθαίροντος· ἐπειδὴ δὲ λουτρὸν δεύτερον δι' ὕδατος οὐκ ἔστιν, ἰσοδυναμοῦσαν ἐκείνῳ βοήθειαν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἐδωρήσατο ἥτις τὰ μολύσματα ἡμῶν τῷ δακρύῳ ἐκπλύνουσα πάλιν καθαροὺς ἀποφαίνει. ἦλθε τοίνυν ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ προσέπεσε καὶ τῆς τιμίας στολῆς ἀπολαμβάνει τὸν

---

1 *μηνύειν τὸ τῆς ψυχῆς* ἀπ. D — 3 *ὁρῶντα* D, *ὁρᾶν* J — *μόνῳ* J, *μόνον* D — 5 *τοῦ πατρὸς ὅρα πῶς τοῦ θεοῦ* D — 6—7 *τοῦ παιδὸς προσάγοντος* D — 7 *εἰς τὰ ὀπίσσω* om D — *ὁ πατὴρ* add J — 9 *προσυπαντᾷ* J Phot., *ὑπαντᾷ* D — *καὶ πῶς;* add D — 12 *δαψιλὲς* om D — 13 *καὶ* om D — 14 *τὸ φίλημα* D — 15 *τῆς ἀπολογίας* D — 19 *ἀπημελημένον* D — 22 *γέμει* om D — 26 *τί βούλεται τοῦτο τὸ αἴνιγμα* om D — 29 *κατέπεσε* D — 30 *καθαίροντος* D — 31 *δι' ὕδατος* om D.

κόσμον. ἐπειδὴ δὲ ἐν τῇ χάριτι τῆς υἱοθεσίας τῷ πνεύματι σφραγιζόμεθα, ἐδόθη καὶ ὁ δακτύλιος τῷ νεανίσκῳ, σύμβολον τῆς νοητῆς δωρεᾶς εἰς ἣν ἀποκαθίσταται· τὸ γὰρ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀφίησι τὸν ἐν κακῇ ζωῇ ἀναστρεφόμενον ὥσπερ τις περιστερὰ πύργον ἐρημωθέντα καὶ οὐ πρότερον ὑποστρέφει, πρὶν ἂν φιλοκαληθεὶς ἀνακομισθῇ, ἀσφαλισθεὶς μὲν τὰς αἰσθήσεις ὡς θυρίδας δι' ὧν ἀκωλύτως πρότερον εἰσερρύη ἡ ἁμαρτία, λαμπρυνθεὶς δὲ τῇ ἐπιστροφῇ ὡς ὁ οἶκος τῇ λευκῇ κονίᾳ. προσφέρεται δὲ αὐτῷ καὶ τὰ ὑποδήματα· διὰ τί; ἴστε γὰρ ὑμεῖς, οἶδα σαφῶς, ὅτιπερ ἐλέχθη τῷ ὄφει τὴν πτέρναν τοῦ ἀνθρώπου τηρεῖν καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐκείνου κεφαλήν, καθὼς ἐν Γενέσει φησί· ‚σὺ τηρήσεις αὐτοῦ κεφαλὴν κἀκεῖνος τηρήσει σου πτέρναν'.

Gen. 3, 15 Τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ἐλθὼν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ ταῦτα ἰδὼν ἐβάσκηνεν. τοῦτο δὲ τῆς σκαιᾶς καὶ ἀπαιδεύτου γνώμης ἔλεγχον ἔχει. καίτοι εἰ καὶ μικρὸν αὐτός τι παρεβλάπτετο μέρος, ἔδει μὴ δυσχεραίνειν, ἀλλὰ φέρειν γενναίως καὶ τῆς ὀλίγης ζημίας τὸν ἀδελφὸν προτιμᾶν. νυνὶ δὲ τῇ ἀλλοτρίᾳ φιλοτιμίᾳ βαρύνεται, ἐφ' οἷς αὐτὸς οὐδὲν ζημιοῦται, καὶ διαρρήγνυται, ἐφ' οἷς ὁ γυμνὸς ἐνεδύθη καὶ ὁ λιμώττων ἐτράφη καὶ ὁ ἄοικος εὗρεν ἑστίαν. καὶ ταῦτα ὁ ἀδελφός· ἡ γὰρ προσθήκη τοῦ γένους διπλασιάζει τὸ ἔγκλημα. τοιούτους ἐγὼ κατενόησα καὶ τοὺς ἐργάτας τοῦ ἀμπε-
tth. 20, 1 sqq. λῶνος παρὰ Ματθαίῳ· κἀκεῖ γὰρ ἐπειδὴ οἱ τῆς ἑνδεκάτης ἐργάται ἴσως ἐτιμήθησαν τῇ τοῦ οἰκοδεσπότου φιλοτιμίᾳ τοῖς ἀπὸ τῆς τρίτης ὥρας ἀμπελουργοῦσιν, οἱ μὲν ἀγανακτοῦντες διαρρήγνυνται καὶ μυρία σχετλιάζουσιν, ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος πραΰτητι ὁμοῦ καὶ δικαιοτάτῃ ἀντιλογίᾳ τῶν βασκάνων καθάπτεται λέγων· ‚ἑταῖρε, εἰ μὲν ἐλαττῶ σου τὸν συμφωνηθέντα μισθόν, μέμφου καὶ ἀγανάκτει· εἰ δὲ καὶ ὁ σὸς πόνος οὐκ ἄκαρπος, τί λυπῇ εἰ ἠλέησα τὸν βραδύναντα; ἐμὸς ὁ πλοῦτος, μὴ γὰρ σὴ ἡ δαπάνη; κακοτρόπου κατηγόρημα τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ πέλας.' καί μοι δοκεῖ εἰκότως τις καὶ πρὸς τὸν ἀδελφὸν τοῦτον τοῖς ὁμοίοις χρήσασθαι λόγοις ὅτι· ‚ὦ βέλτιστε, οὐδὲν ἡ σὴ ἐλαττοῦται κληρονομία οὐδὲ ἡ τιμὴ οὐδὲ ἡ δόξα διὰ τὴν τοῦ ἐκπεσόντος σωτηρίαν·

---

1 τῇ om D — 3 ἀποκαθίσταται D, ἀποκαθίστατο J — 6 ἀνακομισθῇ D, κατακοσμηθῇ J — 9 οἴδατε ὅτι τῷ ὄφει ἐλέχθη D — 10 τῷ ἀνθρώπῳ D, ὁ ἄνθρωπος J — 13-14 ἦκεν ἐξ ἀγροῦ ὁ πρεσβύτερος υἱὸς καὶ ὡς ἤγγισε τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσε συμφωνίας καὶ χορῶν· ἃ καὶ ἀκηκοὼς καὶ ἰδὼν ἐβάσκηνεν, ἐφ' οἷς ἔδει μᾶλλον συγχαίρειν καὶ τὴν ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ συμπαθῆ γνώμην τοῦ πατρὸς ἀποδέχεσθαι D — 14 τῆς σκαιᾶς καὶ ἀπαιδεύτου γνώμης καὶ φθονερᾶς D, τῆς σκαιᾶς γνώμης J — 16 γενναίως J, ἡδέως D — 19 καὶ ὁ λιμώττων ἐτράφη om D — 23 τῆς om D — 29-30 ἡ κακοτρόπου D — 31 τις D, τινὰ J — 33 ἐκ τοῦ πεσόντος D.

μὴ τοίνυν λυπείτω σε ἡ τοῦ πατρὸς ἀγαθότης, εἰ περιέχεται τοῦ δυσπραγήσαντος· ὁ γὰρ ἐλεῶν οὐ δικάζει μετὰ ἀκριβείας, ἀλλὰ φιλανθρώπως χαρίζεται.' καὶ ταῦτα, ὅταν ὑπάρχῃ πατὴρ ὥσπερ τινὶ βίᾳ πρὸς τὸν οἶκτον ἑλκόμενος.

'Ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν· ὁ δὲ πατὴρ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.' ὦ πατρὸς ἀγαθότης πρὸς δύο πάθη τέκνων μεριζομένη· τὸν μὲν γὰρ δεξιοῦται, ἵνα παύσῃ τῶν μόχθων· τὸν δὲ παρακαλεῖ, ἵνα παύσῃ τῶν φθόνων· καὶ γὰρ ἀφόρητος ἡ ὀργὴ φαίνεται τοῦ ἀνδρός, ὡς ἔστι κατιδεῖν ἐκ τῶν λεγομένων· 'ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ, φησί, τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν.' ἀκριβῶς τὰ ῥήματα ταῦτα τὴν τῆς ψυχῆς δείκνυσιν ἀγανάκτησιν καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὸν θυμὸν σφραδάζοντα καὶ κυκώμενον, ὠδίνοντα δὲ ἐκραγῆναι κατὰ τὰ βίαια τῶν πνευμάτων ἃ κατά τινα τόπον ἀποκλεισθέντα ἀθρόον μετὰ πολλῆς βίας ἐκδίδοται. ὅρα γὰρ ὅπως κωμῳδεῖ τοῦ ἀδελφοῦ τὸν βίον τῶν πορνῶν καὶ τῆς ἀσωτίας μεμνημένος καὶ θεατρίζων τὰ ἔργα τῆς αἰσχύνης, ἐφ' οἷς ἔχρῃν ἐγκαλύπτεσθαι· τὰ γὰρ τῶν οἰκείων ἁμαρτήματα ἐρυθριᾶν ποιεῖ τοὺς πρὸς γένους.

Τί οὖν παιδεύει τὴν ἐκκλησίαν τάδε λεγόμενα; μηδέποτε ὀνειδίζειν τῷ ἀδελφῷ τῷ ἐπιστρέφοντι ἀπὸ βίου φαυλοτέρου μηδὲ ἐπιξαίνειν τὰ τραύματα αὐτοῦ ταῖς λοιδορίαις μηδὲ καταισχύνειν ἐπὶ φίλων τὰ παρελθόντα ἐκδιηγούμενον, ἀλλὰ συμπάσχειν ἐπὶ τοῖς παρελθοῦσι καὶ χαίρειν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν, ὅτι καταλιπὼν τὴν ἀνομίαν ζηλοῖ δικαιοσύνην καὶ ἐπιγνοὺς τὸ πλημμέλημα ἐπιστρέφει πρὸς ἀρετήν. ταύτης τῆς χαρᾶς καὶ ἄγγελοι μετέχουσι καὶ ἥδονται τοῖς μεταβαλλομένοις πρὸς τὰ σπουδαῖα, ὡς σαφῶς παρὰ τῆς μεγάλης φωνῆς καὶ ἀψευδοῦς μεμαθήκαμεν. ἔστω τοίνυν ὑμῶν μηδεὶς νεώτερος τὸ φρόνημα, μηδεὶς τὸν βίον ἄσωτος μηδὲ φεύγων τὸν πατέρα ἡμῶν καὶ θεὸν πρὸς ὃν ἐδιδάχθημεν λέγειν· 'πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.' εἰ δέ τις ἀφροσύνῃ καὶ Matth. 6, 9
φιληδονίᾳ καὶ τοῖς ὁμοίοις ἐνέχεται, ὑποστρεψάτω ἀπὸ τῆς ἐρήμου, ἐλθέτω πρὸς τὸν τῆς ζωῆς ἄρτον ἀποφυγὼν τὰ κεράτια, ἀπολαβέτω τὸ παλαιὸν ἀξίωμα, γενέσθω ἐλεύθερος καὶ υἱὸς ἀντὶ μισθωτοῦ· ἕτοιμος γὰρ ὁ πατὴρ εἰς φιλανθρωπίαν καὶ ἀπαντᾷ τῷ μετανοοῦντι καὶ περιπτύσσεται, ὅτι φιλόπαις ἐστὶ καὶ ἀγαθός. καὶ αὐτῷ πρέπει προσκύνησις νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

---

5 ὦ ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν om D — 8 τὸν φθόνον D — τῶν μόχθων, τὸν δὲ παρακαλεῖ ἵνα παύσῃ om D — 11 φησί om D — 12 γράφει τὴν τῆς ψυχῆς ἀγ. D — 18 πρὸς γένος D — 22 ἀλλὰ καταλέγειν ἐπὶ τοῖς παρελθοῦσιν ὅτι D — 27 δεδιδάγμεθα D — ὑμῶν om D — 28 ἡμῶν καὶ θεὸν om D — 30 καὶ om J — 31 sqq. εἰ ἐνέχόμενος, ὑπόστρεψον — ἐλθὲ — ἀπόλαβε — γενοῦ D — 32 τῆς ζωῆς om D — φυγών D.

II.

Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας λόγος εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ προσεύξασθαι, ὁ εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης.

Θελήσας παιδεῦσαι τοὺς οἰκείους μαθητὰς ὁ Χριστὸς καὶ δι' ἐκείνων ἡμᾶς τὸν περὶ τῆς προσευχῆς διδάξαι λόγον ἐν δυσὶ παραβολαῖς τὸν σκοπὸν τοῦ σπουδαζομένου κατέκλεισε· τὸ μὲν
Luc. 18, 1—8 *γὰρ εὐτόνως προσεύχεσθαι καὶ καρτερεῖν διὰ τοῦ κριτοῦ καὶ τῆς χήρας διδάξας ἡμᾶς, τὸ δὲ μετ' εὐλαβοῦς τῆς γνώμης τοῦτο*
Luc. 18, 9—14 *ποιεῖν διὰ τῶν δύο ἀνδρῶν τῶν εἰς τὸ ἱερὸν ἀνελθόντων, τοῦ Φαρισαίου καὶ τοῦ τελώνου φημί, ὧν ἡ δοκιμασία πρόκειται, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἀνάγνωσμα νῦν ἐπαύσατο τὰ κατ' ἐκείνους ἀκριβῶς ἐξηγούμενον. εἰ δὲ δοκεῖ, πρὸ τῶν ἄλλων ἐκεῖνο διέλθωμεν, ὅπως ἄριστον χρῆμα καὶ κάλλιστον ἡ εὐχὴ πανταχόθεν ἡμῖν τὸν βίον κατευοδοῦν καὶ τὴν σωτηρίαν ἀσφαλιζόμενον.*

Ἄριστον τοίνυν ὄντως καὶ πρῶτον πρὸς εὐλάβειαν γνώμης καὶ φόβον θεοῦ τὸ ταύτην συνεχῶς ἀνακινεῖν παρ' ἑαυτοῖς τὴν ἔννοιαν, ὅτι ποιήματα μὲν ἡμεῖς καὶ ζῷα ἐπίκηρα, θεὸς δὲ τῆς ἡμετέρας ζωῆς δημιουργὸς ἄριστος καὶ οἰκονόμος ἐστίν. τοῦτο οὖν πρὸ πάντων κατορθοῖ ἡ εὐχή, ὅτι πρὸς τὴν ἔννοιαν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας χειραγωγεῖ· οὐκ ἂν γάρ τις εὔξαιτο οὐδὲ οὐρανόθεν αἰτήσειε τὰ συμφέροντα μὴ ταύτην πρότερον ἐπὶ τῆς διανοίας πληροφορίαν λαβών, ὅτι ἔστιν θεὸς ὁ τῆς ἱκετηρίας ἐπήκοος καὶ δυνατὸς παρασχεῖν ἃ αἰτεῖται, καὶ κύριος τῶν καθ' ἡμᾶς ἁπάντων κυβερνῶν τε ἀεὶ καὶ ⟨δι⟩οικῶν καὶ πρὸς εὐκλη⟨ρίαν⟩ ἄγων τὸν βίον ἡμῶν· † πολλάκις †† ἀπορραθυμοῦντες καὶ θρασυνόμενοι καὶ πρὸς τὸ αὖθαδες καὶ ἀδέσποτον ἡμῶν τὴν γνώμην ἀπάγοντες καὶ ἀπονοίας πληρούμενοι τὴν ψυχήν, ἐπειδὰν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ θεασώμεθα καὶ διὰ τῆς θέας ἐκείνης τῆς εὐχῆς ὑπομνησθῶμεν, τῇ κλίσει τῶν γονάτων καὶ ἡ ψυχὴ συγκατακλίνεται πρὸς εὐλάβειαν καὶ ἡ τέως τῷ αὐτεξουσίῳ θρασυνομένη καὶ ἐκβάλλουσα τῆς μνήμης τὸν κύριον ἅμα τῷ ἄρξασθαι τῆς εὐχῆς ἐπιγινώσκει τὴν ἑαυτῆς δουλείαν καὶ ὥσπερ θεράπαινά τις εὐτελής, οὕτως ὑποπίπτει τῷ ἑαυτῆς δεσπότῃ. καὶ πληρωθεῖσα θρήνων καὶ ὀδυρμῶν εἰ μὲν συνειδότι πλημμελημάτων μεμόλυται, αἰτεῖ πάντως τὸν ἱλασμὸν καὶ τὴν ἄφεσιν τῶν δεσμῶν· εἰ δὲ καθαρεύ⟨ει τῶν⟩ τοιούτων ἐγ-

---

25 sq. *ἀπορραθυμοῦν- -συνόμενοι | -θαδες | τὴν γνω- | ἀπο-* restit. man. recent.

κλημάτων † μονον καὶ προσκυνεῖ †† χον ὑπὲρ πολιτείας ἀκινδύνου καὶ εὐσταθοῦς, ὑπὲρ εὐθηνίας τῶν ἀναγκαίων τῶν ὅσα τῇ ἐνθάδε διαγωγῇ χορηγεῖ τὴν σύστασιν, καὶ κατὰ φύσιν οὖσα ἡ ψυχὴ δούλη τότε προθέσει τῇ κατὰ γνώμην πρὸς τὸ πρέπον καὶ ταπεινὸν ἁρμόζεται σχῆμα, ὅταν διὰ τῆς εὐχῆς συγκατακλιθεῖσα τῷ σώματι τὸν ἑαυτῆς κύριον ἐκλιπαρῇ τὰ προσήκοντα.

Εὐχὴ τοίνυν ἐστὶν ἀναγκαία τῆς ζωῆς ἡμῶν βοήθεια, ὅπλον κατὰ τοῦ διαβόλου, ὁμιλία πρὸς θεόν, διάλεξις τοῦ λογικοῦ ζῴου πρὸς τὸν ἀληθινὸν λόγον, ἀναχώρησις καὶ λήθη τῶν γηΐνων πραγμάτων, ἄνοδος πρὸς οὐρανόν, καταφρόνησις τῶν παρόντων, οἰκείωσις πρὸς τὰ μέλλοντα· οἷον γὰρ καὶ τὸ σχῆμα τοῦ εὐχομένου κατανοήσωμεν· εἰ μὲν ὄρθιος εἴη ὁ ἱκετεύων, ὅλως ἑαυτὸν διατείνει πρὸς τὸν θεόν, βλέπει πρὸς οὐρανὸν ἀτενὲς ἐκεῖθεν ὥσπερ διὰ κατόπτρου τινὸς τῆς νοητῆς φαντασίας ἐνοπτριζόμενος τὸν ἀόρατον· κλίνας δὲ πρὸς τὸν αὐχένα τὴν κεφαλήν, ἐκκρεμὴς καὶ μετέωρος οἷον διά τινος ἁλύσεως τοῦ ὕψους ἁπηρτῆσθαι δοκεῖ· συνερείσας δὲ τοὺς πόδας καὶ συγκολλήσας καὶ τὰς χεῖρας ἑκατέρωθεν πετάσας εἰς τὸν ἀέρα, τοῦ σταυροῦ τὸ πάθος ἀκριβῶς ἐξεικονίζει τῷ σχήματι ἀκίνητος μένων καὶ πεπηγὼς καὶ οἷον ἥλοις τισὶ τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ προσπεπερονημένος τὸ σῶμα· κατ' ἐκείνην γὰρ τὴν ὥραν ἠρεμεῖ τῶν παθῶν ἡ ψυχὴ καὶ θαυμαστή τις αὐτὴν γαλήνη τῆς ἀταραξίας κατέχει οἷον ἐν ἀκλύστῳ τινὶ καθορμισμένη λιμένι· τότε γὰρ καὶ σαρκὸς ἐπιθυμίαι σχολάζουσι καὶ πλεονεξίας ἐρεθισμὸς ἠρεμεῖ καὶ θυμοῦ κινήματα κεχαλίνωται καὶ πᾶσα ὑπαρία πλημμελήματος ἀποκλυσθεῖσα τῆς ψυχῆς οἷον ἐκ λουτροῦ τινος καθαρὸν τὸν ἄνθρωπον ἀποδείκνυσι.

Καὶ τάχα καλῶς εἴρηται τὸ τῷ ἐσταυρωμένῳ παρόμοιον εἶναι τὸν εὐχόμενον καὶ κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ σώματος καὶ κατὰ τὴν διάθεσιν τῆς ψυχῆς· ὡς γὰρ ὁ τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς εἰ καὶ σφόδρα ταῖς τοῦ βίου φροντίσι πρότερον προσδεδεμένος ἦν, ὅμως τῇ τοῦ πάθους ἀνάγκῃ πᾶσαν μνήμην τῶν πραγμάτων τῶν ἄλλων τῆς ψυχῆς ἐκβαλὼν τῇ ἀλγηδόνι δεδούλωται ταῖς ὀδύναις κεντούμενος. καὶ οὐδεὶς μὲν αὐτῷ τότε φίλτατος συγγενής· οὐδὲν δὲ πρᾶγμα οὕτως ἐπιθυμητὸν καὶ ἐπέραστον ⟨ὡς εὑρίσκειν καιρὸν ἢ σχολὴν ἐμπεσεῖν τῇ γνώμῃ⟩. ἀλλὰ πρὸς δύο συντέταται σκοπούς· ἕνα μέν, εἴ τίς ποθεν ἐπικούρη⟨σις ἢ ἐ⟩λευθέρωσις ⟨τῆς κολάσε⟩ως·

---

24 καιχαλίνωται J — 34 ὡς εὑρίσκειν καιρὸν ἢ σχολὴν ἐμπεσεῖν τῇ γνώμῃ ex Phot. — 35 sqq. συντέτακται πᾶς ὁ σκοπὸς αὐτῷ φυγεῖν τὴν κόλασιν καὶ θᾶττον ἀπελθεῖν τοῦ βίου. καὶ οὐδὲν ἕτερον παρὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς διανοίας εὑρίσκεται ἢ ἀναστρέφεται τοῦ ἐσταυρωμένου τῇ προσευχῇ Phot.. ἐπικουρη. . . ἠλευθέρωσις . . ως ἕτερ. . . θεῖν J.

ἕτερ⟨ον δὲ ἀπελ⟩θεῖν συντόμως τοῦ βίου, εἰ τὸ πρότερον ἀμήχανον. καὶ οὐδὲν ἕτερον παρὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς διανοίας τοῦ ἐσταυρωμένου εὑρίσκεται. οὕτως καὶ ὁ γνησίως εὐχόμενος ἔτι ζῶν ἐξοικίζεται τοῦ βίου καὶ παρὼν οὐ πάρεστι καὶ ἐκδημεῖ τὴν γῆν ἐπ᾽ ἐκείνης εὔνους, μετοικίζει δὲ ἑαυτὸν πρὸς τὰ μέλλοντα τῇ διαθέσει τῆς γνώμης.

Εὐχὴ τὸ τῶν ἁγίων ὅπλον, εὐχὴ τὸ πάντων τῶν πατέρων ἡμῶν ὀχύρωμα, τὸ τεῖχος τῶν πιστῶν τὸ ἀκατάλυτον. αὕτη τοὺς
Dan. 3 νεανίσκους ἐκείνους τοὺς τρεῖς τοῦ παμφάγου πυρὸς ὑπεξήγαγε ὅτε ὡς εὐσεβεῖς καὶ εἰκόνες ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ τὴν ἄτιμον εἰκόνα τοῦ ἀργύριου οὐ προσεκύνησαν οὐδὲ τὸν θεὸν ἀφέντες κολληταῖς σανίσι ἐλάτρευσαν. ταύτῃ ἐμφραξάμενος ⟨καὶ⟩ ὁ προφήτης τὰ τῶν
Dan. 6 ἀ⟨δαμάστων⟩ θηρίων διέφυγε στό⟨ματα. εὐχὴ⟩ καὶ τὸν Ἐζεκίαν
II. Reg. 20 ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου πρὸς τὸν βίον ὑπέστρεψε. καὶ πρὸ
Is. 10, 12 sqq. τοῦ Ἐζεκίου τὸν ἥλιον — μικρὸν γὰρ ἐν παρέργῳ πρὸς ἐκείνους ὁρᾶται — ⟨ἔδειξεν⟩, ὅτι δοῦλός ἐστι καὶ δοῦλος χρείαις ὁμοδούλων ὑπηρετῶν· τότε μὲν γὰρ ἵνα Ἰησοῦς ὁ τοῦ Μωυσέως διάδοχος ἐπεξέλθῃ εἰς τέλος τῇ τοῦ πολέμου εὐημερίᾳ καὶ τὴν νίκην τελειοτέραν ἐργάσηται, ἔστη ὁ ἥλιος, ἵνα μὴ δύνῃ ταχέως, ἀλλὰ τῇ στάσει μακρύνῃ τὸν χρόνον. ἐπὶ δὲ τοῦ Ἐζεκίου ἀναλύεται καὶ πανταχοῦ ὡς ἱκέτης πρὸς ἣν ἂν κληθῇ, μεθαρμόζεται χρείαν. εἰ αὐτεξούσιός ἐστι, φησίν, ὁ ἥλιος, μὴ λάμψῃ· εἰ ἐλεύθερος δεσποτείας ὑπάρχει, στήτω, εἴγε δύναται, τῆς τεταγμένης κινήσεως· εἰ κύριος ἑαυτοῦ ὑπάρχει, νῦν ποιησάτω χειμῶνα ἢ ἐν χειμῶνι δειξάτω θέρος. ἀλλ᾽ οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστιν· ἀνάγκαις γὰρ ἀλύτοις δέδεται ὁ φωστήρ· νόμῳ δουλεύει τοῦ κτίσαντος· ἀπαράβατος αὐτῷ τέτακται ῥυθμὸς τῶν κινήσεων· καὶ ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος τεταγμένῳ νόμῳ γεννᾶται καὶ φθείρεται καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸν βίον καὶ πάλιν ἀναχωρεῖ, οὕτω δὴ κἀκεῖνος ἀνίσχει καὶ δύεται, λάμπει φαιδρῶς καὶ τῇ βαθείᾳ νεφέλῃ καλύπτεται καὶ τοῖς ζῳδίοις ἐγχρονίζει χρόνον ὡρισμένον καὶ προθεσμίαν ἀπαράβατον· ταῦτα γὰρ ὑμῶν τῶν Ἑλλήνων ἀκούω λεγόντων, ὅτι τόσας ἡμέρας διάγει ἐν τῷ κριῷ καὶ τόσας ἐν τῷ καρκίνῳ. εἰ οὖν θεός ἐστιν, λυσάτω ἑαυτὸν τῆς ἀνάγκης ἐκείνης· εἰ δὲ τοῦτο μὴ δύνηται, πρόδηλον ὡς ἔχει κύριον τὸν τῆς κινήσεως αὐτῷ καὶ τῆς προθεσμίας ἐπιθέντα τὴν παραφυλακήν.

Ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἀναλύσωμεν καὶ ἡμεῖς ὡς καὶ ὁ
1 Sam. 1 ἥλιος διὰ τὸν Ἐζεκίαν εὐξάμενον. εὐχὴ καὶ τὸν Σαμουὴλ ἐξ

2-3 *οὐδὲν | ἐπὶ | -νον* exaravit man. rec. — 11 *ταύτῃ ἐμφρ.* scripsi, *ταύτην φρ.* cod. J — 12 *ἀδαμάστων* scripsi collato Basil. de ieiun. I = M 31, p. 173 B; cf. etiam Greg. Nyss. de orat. Domin. I = M 44, p. 1124 C — 12-16 *εὐχὴ καὶ τὸν Ἐζεκίαν τῶν πυλῶν τοῦ ᾅδου ἀνέσπασε καὶ τὸν ἥλιον πρότερον (ἵνα τὰ ἄλλα αὐτῆς ἔργα ἐάσω) ἔδειξεν ὅτι* Phot., *ἔδειξεν* om J.

ἀτόκου γαστρὸς εἰς τὸν βίον εἰσήγαγεν· αὕτη καὶ τὸν ἄλλον προ- Jon. 2
φήτην ἐκ θανατηφόρου γαστρὸς τῆς τοῦ κήτους εἰς γῆν καὶ τοὺς ζῶντας ἀνθρώπους ἐξήγαγε· καὶ εἴ τις τῶν ἐκείνης θαυμάτων θελήσειε διεξιέναι τὴν δύναμιν, πλῆθος μὲν ἱστοριῶν ἀναζητήσει, μυρίας δὲ παραθήσεται μαρτυρίας τῶν δι' αὐτὴν εὐδοκιμηκότων ἀνδρῶν.

Ἄριστον δὲ καὶ λίαν ἐπωφελὲς τὸ μετὰ ταπεινοῦ τοῦ φρονήματος ταύτην ἀσκεῖν· ἔστι γάρ τι πράττειν καὶ μὴ ποιοῦντα καλῶς ἀφανίζειν τὸν πόνον, ὡς ἐκ τῶν προκειμένων προσώπων ῥᾴδιόν ἐστι συνιδεῖν· τῇ αὐτῇ γὰρ σπουδῇ χρησάμενοι ὁ Φαρισαῖος καὶ ὁ τελώνης εἰς τὸ ἱερὸν παρεγένοντο, μετὰ τῆς ὁμοίας δὲ ⟨σπουδῆς⟩ εὐξάμε⟨νοι εἰς⟩ ἄλλο τῆς ἐκβάσεως ἀφίκοντο τέλος. ὁ μὲν γὰρ ἕστη γαυριῶν ὡς δοῦλος αὐθάδης οὐκ ἐκλιπαρῶν τὸν δεσπότην οὐδὲ ἐπικλίνων τῇ ταπεινότητι τῆς γνώμης τὴν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν, οὐ ζητῶν ἃ μὴ εἶχεν, ἀλλ' ἀπαριθμούμενος ἃ κατώρθωσεν· οὐ παρακαλῶν ἵνα ἐλεηθῇ, ἀλλὰ πομπεύων ἵνα ἐπαινεθῇ· ‚εὐχαριστῶ σοι, ὁ θεός, ὅτι οὐκ εἰμι ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοὶ ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης. ποῖον ὄγκον ἀλαζονείας οὐχ ὑπερβαίνει ταῦτα τὰ ῥήματα; τίνα δὲ μεγαλοφροσύνης ὑπερβολὴν ὁ Φαρισαῖος ἀφῆκε; μόνον γὰρ ἑαυτὸν πάντων ὑπερῆρεν ἀνθρώπων τῶν ὅσους εἶχεν ἐκ περά⟨τ⟩ων ὁ κόσμος, καὶ συστήσας ⟨ἑαυ⟩τὸν, ὡς ἐνόμιζεν, ἐπὶ ⟨τῆς⟩ κορυφῆς τῶν κατορθωμάτων ⟨ψέγ⟩ει τοὺς ἄλλους †† καὶ τῇ κοιλάδι τοῦ κλαυθμῶνος ἐνέροντας· ἐμακάριζε δὲ ἑαυτὸν ὡς θεοῦ παραστάτην καὶ φθάσαντα πρὸς τὸ ὕψος τὸ τοῖς ἄλλοις ἀνέφικτον· εἰ γὰρ ἐπιστήσας τὴν διάνοιαν καταμάθῃς τί ἐστι τὸ ‚ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων', εὑρήσεις ὡς οὐδένα ὁμότιμον ἑαυτῷ κατέλιπε. πάντας δὲ κάτω καταλιπὼν ἀνέβη τὴν κορυφὴν ὡς ὁ Μωυσῆς, ὅτε τὸν λαὸν στήσας περὶ τοὺς πρόποδας μόνος ἐπὶ τὴν ἄκραν ἀνέδραμε τοῦ Σινᾶ ἀσύγκριτον λαβὼν τὴν πρὸς θεὸν παρρησίαν. μετριώτερος δ' ἂν ἦν καὶ φορητός, εἰγε τὸν ἄθλιον τελώνην ἀφῆκε τῆς παροινίας ἐλεύθερον· νυνὶ δὲ ἑνὶ λόγῳ καὶ τῶν ἁπάντων κατεξανίσταται καὶ τοῦ παρεστῶτος ἐπιξαίνει τὰ τραύματα, ὀνειδίζων αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας καὶ ἐπεμβαίνων θρηνοῦντι, πατῶν τὸν κείμενον καὶ ἐπιφλέγων τὸν κεκαυμένον καὶ ἐπισφίγγων τὸν δεδεμένον. τοῦ δὲ Φαρισαίου μεγαλαυχουμένου πρὸς τὸν θεὸν οὗτος τὸ στῆθος ἔκοπτε τῇ γῇ προσερείσας τὸν ὀφθαλμὸν καὶ οὐδὲ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν τολμῶν, τὸ σύνδουλον ποίημα· φυσι-

8-9 ἔστι καὶ πράττειν τι τῇ φύσει καλὸν καὶ μὴ ποιοῦντα καλῶς ἀφανίζειν τοὺς πόνους Phot. — 12-14 litteras ἄλλο τῆς -το τέλος -ριῶν ὡς οὐκ ἐκ | οὐδὲ | νότη restit. man. rec.

κῶς γάρ πως οἱ τῷ δεσπότῃ προσκρούσαντες καὶ τοὺς ὁμοδούλους αἰσχύνονται. ἀλλὰ τί τὸ πέρας; ὁ ταπεινὸς ὑψώθη καὶ ὁ ὑψηλὸς κατηνέχθη· ὁ μεγαλαυχούμενος ἔπεσε καὶ ὁ ταλανίζων ἑαυτὸν ἐδικαιώθη· ‚κύριος γὰρ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπει-
1 Petr. 5, 5 νοῖς δὲ δίδωσι χάριν.' 5

Ἐξ ὑμῶν δὲ, ἀδελφοί, εἴ τις συνετὸς ἀκροατής, εἴ τις τῶν παραβολῶν τὴν σημασίαν εἰσλαμβάνων φρονίμως, μὴ τῷ Φαρισαίῳ καὶ τῷ τελώνῃ περιορίσῃ τὸν βίον, ἑλκύσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων ὡς τοῦ καθ' ἡμᾶς βίου παιδευτικὸν τῇ συμμετρίᾳ κερασάτω τὸν λογισμὸν μήτε σφόδρα καταπίπτων ἐν ταῖς 10
πλημμελείαις μήτε πάλιν ὑπερφρονῶν ἐν τοῖς κατορθώμασιν· ἀπόγνωσις μὲν γὰρ καὶ ἀπελπισμὸς οὐκ ἐγείρει τὸν πεπτωκότα, ἀλλ' ἐναφίησι τῷ πήλῳ, καταφρόνησις δὲ καὶ αὐθάδεια καταφέρει τὸν ἑστῶτα. διὸ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος φησὶ πρὸς ταύτην ἀναφέρων
1 Cor. 10, 12 ἑαυτὸν τὴν διάνοιαν· ‚ὁ δοκῶν ἑστάναι, βλεπέτω μὴ πέσῃ.' 15
1 Cor. 9, 27 καὶ ἀλλαχοῦ· ‚φοβοῦμαι μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.' ἡ γὰρ εὐκολία τῆς προαιρέσεως ἡμῶν καὶ ἡ ταχεῖα πρὸς τὰ ἐναντία τροπὴ οὔτε τὴν ἀρετὴν ἄπτωτον δείκν⟨υσιν οὔ⟩τε τὴν ἁμαρτίαν †. καὶ τοῦτο δει †† ἀποστόλων· Παῦλος μὲν ἀπὸ πολλῆς ἔχθρας καὶ δυσμενείας εἰς τὴν συνηγορίαν τοῦ εὐαγ- 20
γελίου μετατεθείς, Ἰούδας δὲ ἐκ τοῦ ὁμοψύχου μαθητοῦ τὴν ἐναντίαν ἑλόμενος. ὁ λῃστὴς ἐκ τῆς τιμωρίας εἰς τὸν παράδεισον καὶ Ἀνανίας ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν εἰς τὸ τῆς ἱεροσυλίας καταπεσὼν βάραθρον· αὐτὸς οὗτος ὁ Φαρισαῖος σὺν τῷ τελώνῃ ὁ μὲν ἐκ τῆς ἀξίας εἰς τὴν ἀτιμίαν, ὁ δὲ ἀπὸ τῆς ἐπο- 25
νειδίστου ζωῆς εἰς τὴν μακαρίαν κατάστασιν.

Προσήκει τοίνυν τότε μάλιστα ἡμᾶς εἶναι περιδεεῖς καὶ τῇ ἑαυτῶν ζωῇ περιτρέμειν, ὅταν ἀγαθῶν ἔργων πολιτείαν ἑαυτοῖς συγγινώσκωμεν, καὶ τότε μάλιστα τηρεῖν τὸν λῃστήν, ὅταν πλουτῶμεν ταῖς ἀρεταῖς· ⟨πολ⟩λάκις γὰρ τὸ φυλάξαι τὰ ⟨ἀγα⟩θὰ τοῦ 30
κτήσασθαι δυ⟨σχερέστερον⟩· καὶ πένης μέν τις ὢν οὐκ ἐπεβουλεύθη, πλουτήσας δὲ καὶ φθονηθεὶς ἐσυλήθη καὶ ῥᾳθυμήσας ὁ δυνατὸς ἡττήθη καὶ πονήσας πεφροντισμένως ὁ ἀσθενὴς εὐδοκίμησε. πρὸς δὲ τούτοις ἐμοὶ συνετὸς δοκεῖ καὶ ἄριστος ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ μὴ μακαρίζων ἑαυτόν, ἐφ' οἷς οὐ δρᾷ τὰ χαλεπώτατα καὶ πᾶσι κατη- 35
γορούμενα, ἀλλ' ὁ τοὺς ἀρίστους καὶ τελείους βίους σκοπὸν ποιούμενος τῆς ἰδίας ζωῆς καὶ διώκων ἀεὶ τὸ μεῖζον ἐκ τοῦ ἐλάττονος ὥσπερ οἱ διὰ τῶν ἀναβαθμῶν πρὸς τοὺς ὑψηλοὺς ἐπειγόμενοι τόπους· οὐ γάρ ἐστι τέλειος ὁ τῆς μοιχείας τὴν αἰσχύνην φυγών, ἀλλ' ὁ 40

19-20 *ἀποστόλων | ἀπὸ πολλ- | -σμεν- | -αν* exaravit man. rec.

πόθῳ τῆς σωφροσύνης παρθενίαν ἀσκήσας· οὐ μὴν οὐδ' ἐκεῖνος τῆς ἀκροτάτης τιμῆς ἄξιος ὁ τῆς ἁρπαγῆς τῶν ἀλλοτρίων φεισάμενος, ἀλλὰ θαυμαστὸς καὶ θεῷ φίλος ὁ τὰ ἐξαίρετα τοῖς δεομένοις μερίσας· οὐ γὰρ ἐν ἀποχῇ τῶν κακῶν τὸ τέλειον, ἀλλ' ἐν τῇ κατορθώσει τῶν πλεονεκτημάτων ὁρᾶται, καὶ τὸ φείσασθαι ἁμαρτήματος οὐ πεπληρωμένη δικαιοσύνη, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ πρόθεσις ἀγαθῆς πολιτείας. ταῦτα δὲ μὴ νοήσας ὁ τρισάθλιος Φαρισαῖος οὐκ ἀντεξήτασε τὸν ἑαυτοῦ βίον τοῖς μεγάλοις καὶ τελείοις ἀνδράσιν, ἵνα παιδευθῇ συγκρίσει, ὅσῳ τῷ μέτρῳ λείπεται τῶν καλῶν· ἀλλ' ἀντιστήσας ἑαυτὸν τῷ τελώνῃ καὶ πρὸς βίον μεμολυσμένον καὶ ῥυπῶντα τὴν ἅμιλλαν ἐνστησάμενος τῇ παραθέσει τῶν κακῶν ἑαυτὸν ἐκαλλώπιζεν, ὥσπερ τις κολοιὸς ἀετὸς εἶναι νομίζων, ὅταν πλησίον τῆς νυκτερίδος ἀφίκηται, ἢ λέων ἡ ἀλώπηξ εἶναι φανταζομένη, διότι μείζων τυγχάνει τῶν ἀρουραίων μυῶν. σώφρονος δὲ ἦν καὶ ὀρθῷ κριτηρίῳ κεχρημένου τῆς γνώμης μνημονεῦσαι τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰακώβ, τοῦ Ἰώβ, τοῦ Μωυσέως, τοῦ Σαμουήλ, τοῦ Ἠλιοῦ, τοῦ Ἐλισσαίου, πάντων τῶν ἑξῆς προφητῶν ὧν ὁ βίος ἠκριβωμένος καὶ ὑφηλὸν τὸ πολίτευμα, καὶ πρὸς τὴν ἐκείνων δόξαν τὴν ἑαυτοῦ ῥυθμίσαι ζωήν· εἰ γὰρ οὕτως ἐποίησεν, κατῆλθεν ἂν ἐκ τοῦ ἱεροῦ στένων καὶ ποτνιώμενος, ἐφ' οἷς τῆς πρὸς θεὸν ἐγγύτητος πολλῷ τῷ μέσῳ κεχώριστο. ἡμεῖς δὲ, ἀγαπητοί, τοῦ μὲν τὴν ἀλαζονείαν μισήσωμεν, τοῦ δὲ τὴν ταπείνωσιν ποθήσωμεν τὴν φίλην Χριστῷ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Register.

ἀλαζονεία 78, 119, 121
allegorisierende Methode 42, 44—46, 83f., 108f., 113
Almosengeben 54, 63, 77, 121
Amasea, Bischofssitz des Asterios 34f., des Basileus 27f., des Eutychios 28
ἀπάθεια 48
Apokatastasis 80, 82f.
Apollonios von Tyana 50
Areios 38f.
Armutsideal 37f., 48, 54f.
Askese 48, 81, 121
Asterios der Arianer 3, 17, 19, 23f.
Ästhetik des Übersinnlichen 41, 116f.
avaritia 69—71
αὔξησις im Enkomion 86f.

Basileus, der Märtyrer 26—29
Basileios von Cäsarea 35—39, 49, 52, 54f., 59—68, 82—84, 86, 98
Beispiel 47, 91—93, 120f.
Bettlerphilosoph 48, 54
Bild und Wort 89f.
Bilderstreit 10, 16—18
Bion von Borysthenes 51, 56ff.
Bußpredigt des Asterios 12, 25, 32, 75—79, 101ff., 105
Bußmoral und Bußmittel 77f., 113

Camerarius' griech. Predigten unter dem Namen des Asterios 29—30
Charakterschilderung 59ff., 92f.
Chrysostomoshandschriften mit asterian. Psalmenhomilien 13—15; des Joh. Chrys. Bußhomilien 78, Judenpredigten 84

Combefis' Asteriosausgabe 5, 7, 8, 10, 32

Demokrits Ethika 81f., Synkrisis 96f., 101[1]
Digressionen in der Predigt 38f., 44, 73—75, 83f.; Digression in der 1. Satire des Horaz 70f.
Diatribe 50ff., 78, 81; Diatribenstil 56, 75, 91, 94f., 102, 114f.
Diogenes von Sinope 28, 49
δόσις-δαπάνη 63f.
dualistische Anthropologie 48, 80f., 96ff.

Ehe 53
ἐκφράσεις bei Asterios 41, 53, 79, 81, 89f., 92f.
ἐλέγχειν 50f., 76
ἐνάργεια 90ff., 108, 115
Enkomion: Einleitung 35f., 72, 86f.; *τόποι ἐγκωμιαστικοί* 36f., 87f. Enkomien des Asterios 22, 86—89; E. auf die hl. Märtyrer 10, 48, 89; auf Petrus und Paulus 7, 35—39, 42f., 86—88, 104; auf Phokas 7 bis 10, 26, 28, 88; auf Stephanus 10—11, 20, 32f., 71—75, 79, 86, 88, 94, 101ff., 104
Eunomios 38f.; Eunomianer 42
Euphemia, Ekphrasis des Martyriums d. hl. Euph. 10, 16ff., 22, 89f.
Euphrates 50f., 75, 102
Eutychios 28

ζῷα ἄλογα 93

θεοφάνια 72

Fabel 59, 93f., 121
Fastenpredigt 12—13, 22, 32, 80—85, 96ff., 104
Festkalender der Kirche 22, 42f.
Festkult der Juden 83f.
Fragmente zu Asterios 15, 24f.

Gebet 40f., 117ff.
Gleichnisse in der Diatribe 50, 93; bei Bion 56ff.; die Gleichnisse Jesu im Urteil des Ast. 48, 51, 91; allegor. Ausdeutung 45, 79, 108, 113. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter 6, 44, 55—58; von Lazarus und dem Reichen 6, 16—18, 44, 47f., 55, 66; vom verlorenen Sohn 15, 22, 44, 48, 107 bis 115; vom Pharisäer und Zöllner 15, 22, 43, 116—121
Gregor von Nazianz 35, 80f., 100[1], 103
Gregor von Nyssa 10—13, 23, 25, 32f., 35f., 44ff., 72—74, 77, 80f.

Heiligenkult 35, 42f.
R. Heinze über die Komposition der 1. horazischen Satire 69—71
Hiat 103
Holsten L., Sammler von Asteriosthdss. 7, 29
Homiliarien 20—23
Horaz Sat. I, 1. 59—71

ἰατρεύειν 50f.
Interlokutor 63, 65, 91, 94

Kasualreden 42f.
Katenen 23—26
Klauseln bei Asterios 103f.
Kommunismus und Pauperismus 54f., 57
κτῆσις-χρῆσις 62ff.; *κτῆσις-φυλακή* 62, 109, 120
Kunstbetrachtungen 89f.
Kynismus und seine Ausdrucksformen 49f.; Berührungen m. d. Christentum 48f.; kynischer Einschlag in der asterian. Predigt 47ff., 75, 78, 87, 91, 93ff., 101f.

Leben des Asterios 3, 19, 35, 77[1], 84
λόγος und *ὁμιλία* 43f.

Martyrologien und Menologien 6ff., 22, 26, 29
Märtyrerrede und Wundererzählung 51; Zweck der M. 35, 40, 42f., 48, 92; Formen der M. 86—89
μεμψιμοιρία 69—71
μετάνοια 76, 112f.
μικρολόγος 63ff., 109
Mönchsideal 54f.
moralisierende Schrifterklärung 40, 46f., 78, 108
Moralismus des Asterios 47, 73, 78f.
Mystik 40—42

Nikephoros, Patriarch von Kpel. 15, 17f.
Niketas von Heraklea 24—26
νόμιμα βαρβαρικά 93
νόσος und *μανία* zur Bezeichnung eines Lasters 51, 60, 93, 108, 111f.
νουθεσία 50f., 91, 95

Orthodoxie des Asterios 38—40, 49

Parataxe statt Hypotaxe 103
παρρησία 51, 75, 108, 111, 119
Personifikation der Laster 67, 95f.
Phokaslegende 3[1], 26, 42
Photios' Stilkritik 19, Bedeutung für die Textgeschichte der asterian. Reden 19—23, 30f., 105f., benützt von Niketas 25
Pleonexie 55, 58—71

πλεονεξία und avaritia 69f.
Plutarch 59, 61f., 65f., 68, 96f.
Pneumatomachen 74
Polemik des Asterios gegen Häretiker 38f., 74f., gegen die Juden 83f., 94, gegen Gregor von Nyssa u. a. 73, gegen Laster 67, 95
πολυπραγμοσύνη in der dogmat. Predigt 38, in der Moralpredigt 50
popularphilosophische Propaganda 50, 54, 90f.; pop. Schrifttum 59, 67, 75f., 78, 81, 90ff., 95f.
Proklos von Kpel. 10f., 32, 71f.
Prosopopoiie 91, 94ff., 101
Protreptikos 75f.
Psalmenhomilien unter dem Namen des Asterios 2, 13—15, 23f.

Rhetorik in der christlichen Predigt 34, 85ff.
Rhythmisierung der Rede 103f.

Sabas' Typikon 27
Sabellianer 74f.
Sakramente 41f., 109, 111, 113
Satzschlüsse bei Asterios 103f.
Seelenfrieden beim Beten 41, 117, beim Fasten 81
Selbstgespräch 60
Sirmond J., Sammler von Asterioshdss. 6, 7, 12
Sittenschilderung 92f.
Sittlichkeit und Religion 47, 49
Soziale Fragen in der Moralpredigt 53—55
σπουδαιογέλοιον 48, 91
stilkritische Bemerkungen des Asterios 48, 74, 91, 93, 95, 107
Streitgespräch zwischen Leib und Seele 96—101
Symeon Metaphrastes 7, 26, 29
σύγκρισις der Laster 59, im Enkomion 73, 87f., 94, vgl. auch 120f.; allegorische Synkrisis 95—101
σωφροσύνη 53, 78, 80f., 101, 112

Technik des Enkomions 35ff., 86—88, der Sittenpredigt 91f., 101
τέχναι βάναυσοι 93
τεχνολόγοι τῆς πίστεως 38f.
Theodor von Studion 17
Thomas von Aquino 25f.
τῦφος 76, 78

Übergangsformeln bei Asterios 44, 87

Vergleiche 56ff., 87, 93

Wechsel im Ausdruck 102
Wortfülle 102
Wortstellung 103

φάρμακον zur Bezeichnung für die Sittenpredigt 51, 75, 78, 93, 102, 108
φιλόσοφος 48, 54

χρεία 50

ψυχή und *νοῦς* 80f.
ψυχή und *σῶμα* 80f., 96ff.

ὠφελεῖν 50.

Berichtigung.

S. 2 Z. 12 muß es heißen „Amaseia“ statt „Amasea“; ebenso S. 35 Z. 1 und sonst „Basileios“ statt „Basilios“.

Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.

Schmidtke, A.: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen. VIII, 302 S. 1911. (Bd. 37, 1) M. 10 —

Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, Lib. V, graece. Entdeckt und hrsg. von C. Diobouniotis u. A. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) M. 3 —

Soden, H. von: Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unterstützung d. Kgl. Preuss. Histor. Instituts herausgegeben. X, 663 S. 1909. (Bd. 33) M. 21 —

Vogels, H. J.: Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur neutestamentl. Textkritik. IV, 119 S. 1910. (Bd. 36, 1a) M. 4 —

Weiss, B.: Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtg. II, 110 S. 1910. (Bd. 35, 3) M. 3.50

— Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. (Bd. 32, 3) M. 8.50

Inhalt der Zweiten Reihe = Bd. 16—30.

Achelis, H.: Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (Bd. 16, 4) M. 7.50

Augar, F.: Die Frauen im röm. Christenprocess. Ein Beitr. z. Verfolgungsgesch. der christl. Kirche im röm. Staat. 82 S. (Mit **Harnack** und **Schultze** Bd. 28, 4) M. 4.50

Bauer, Ad.: Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von Otto Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und 5 Tafeln. VI, 288 S. 1905. (Bd. 29, 1) M. 8.50

Berendts, A.: Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico des Josephus. III, 79 S. 1906. (Bd. 29, 4) M. 2.50

— Die handschriftl. Überlief. der Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über die Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (Bd. 26, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N.: Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (Bd. 26, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR'S Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (Mit **Harnack** und **Klostermann**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. '97. (Bd. 16, 2) M. 3 —

Bratke, E.: Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften Bd. 19, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMMING. VIII, 388 S. 1904. (Bd. 25, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (Bd. 18) M. 32 —

Erbes, C.: Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian Bd. 19, 1) M. 5.50

Flemming, J.: Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (Bd. 22, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v.: Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (Bd. 22, 2) M. 9.50

Geffcken, J.: Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (Bd. 23, 1) M. 2.50

Goltz, Ed. v. d.: Tischgebete u. Abendmahlsgebete in d. altchristlichen u. in der griechischen Kirche. 67 S. 1905. (Bd. 29, 2b) M. 2 —

— *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. IV, 144 S. 1905. (Bd. 20, 2a) M. 5 —

— Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. n. e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (Bd. 17, 4) M. 4.50

Goetz, K. G.: D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H.: Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (Bd. 23, 3) M. 8 —

Haller, W.: Jovianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (Bd. 17, 2) M. 5.50

Harnack, A.: D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric., e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (Bd. 24, 3) M. 3.50

Harnack, A.: Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann** u. **Bonwetsch**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (Bd. 20, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. '01. (Bd 21, 4) M. 8 —

— Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. (Mit **Koetschau** und **Klostermann**. Bd. 28, 2)

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. **Bratke**)

— Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. 1905. (Mit **Schultze** und **Augar**. Bd. 28, 4) M. 4.50

Holl, K.: Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (Bd. 20, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (Bd. 16, 1) M. 12 —

Janssen, R.: D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (Bd. 23, 4) M. 2.50

Jeep, L.: Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. **Wobbermin**)

Klostermann, E.: D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (Bd. 16, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (Mit **Harnack** u. **Bonwetsch** Bd. 23, 2)

— Über d. Didymus v. Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. (Mit **Koetschau** und **Harnack**. (Bd. 28, 2)

Knopf, R.: Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (Bd. 20, 1) M. 6 —

Koch, H.: s. **Bonwetsch** (31, 2).

Koetschau, P.: Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. 1905. (Mit **Harnack** und **Klostermann**. (Bd. 28, 2) M. 3 —

Kraatz, W.: Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (Bd. 26, 2) M. 7 —

Leipoldt, J.: Didymus der Blinde von Alexandria. III, 148 S. 1905. (Bd. 29, 3) M. 5 —

— Schenute von Atripe und die Entstehung d. national-ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (Bd. 25, 1) M. 7 —

Leipoldt, J.: Saïd. Auszüge a. d. 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (Bd. 26, 1b) M. 2 —

Nestle, E.: Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (Bd. 21, 2) M. 9.50

Fortsetzung s. 4. Umschlagseite.

Fortsetzung von der 3. Umschlagseite.

Preuschen, E.: Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (Bd. 22, 3) M. 4 —

Resch, A.: Agrapha, aussercan. Schriftfragmente. Gesammelt u. unters. und in zweiter, völlig neu bearb., durch alttest. Agrapha vermehrter Aufl. herausg. Mit 5 Registern. XVI, 246 S. 1906. (Bd. 30, 3/4) M. 10 —

— Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseit. Verhältnis unters. VIII, 656 S. 1904. (Bd. 27) M. 20 —

Resch, G.: Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (Bd. 28, 3) M. 5.50

Schermann, Th.: Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (Bd. 28, 1) M. 3.50

Schmidt, C.: Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (Bd. 24, 1) M. 6. —

— Plotin's Stellung z. Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** Bd. 20, 4) M. 5 —

Schubert, H. v.: D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (Bd. 24, 4) M. 4.80

Schultze, K.: Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — (Mit **Harnack** und **Augar**, Bd. 28, 4) M. 4.50

Seeck, O.: Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet. VI, 496 S. 1906. (Bd. 30, 1/2) M. 15 —

Sickenberger, J.: D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (Bd. 22, 4) M. 4 —

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (Bd. 21, 1) M. 8.50

Soden, H. von: Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (Bd. 25, 3) M. 10.50

Stählin, O.: Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. **Schmidt**)

Steindorff, G.: Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (Bd. 17, 3a) M. 6.50

Stülcken, A.: Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. (Bd. 19, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw.: Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (Bd. 26, 4) M. 7.50

Urbain, A.: Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang d. V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (Bd. 21, 3) M. 8.50

Waitz, H.: D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (Bd. 25, 4) M. 13 —

Weiss, B.: D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (Bd. 17, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. IV, 249 S. 1899. (Bd. 19, 2) M. 8 —

Wobbermin, G.: Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** Bd. 17, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W.: Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (Bd. 24, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe* = *Band 1—15* der Texte und Untersuchungen etc. M. 500 —
Die *Zweite Reihe* = „ *16—30* „ „ „ „ „ M. 384 —
Die *Dritte Reihe, (bis jetzt) Bd. 1—9* = *Bd. 31—39* „ „ M. 212.50

In guten Halbfranz-Bibliotheksbdn. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 16 Bde.) Einbd. je M. 3 — vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

Druck von August Pries in Leipzig.

DER CLEMENSROMAN

UND

SEINE GRIECHISCHEN QUELLEN

VON

WERNER HEINTZE

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

Texte u. Untersuchungen etc. Hrsg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt. 40, 2

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt (†), A. von Harnack und C. Schmidt.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 u. ff.

Barth, Carola: Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) M. 4 —

Bidez, Joseph: La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore le Lecteur. IV, 96 S. (Bd. 32,2b) M. 4 —

Bill, A.: Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem". IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) M. 3.50

Bonwetsch, G. N.: Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben. Nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version. 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — **Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) M. 3.50

Bretz, A.: Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. (Bd. 40, 1) M. 4 —

Dobschütz, E.v.: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch. Text hrsg. u. untersucht. VIII, 362 S. 1912. (Bd. 38,4) M. 13.50

Dombart, B.: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2a) M. 2 —

Ganschinietz, Rchd.: Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV, 28—42. 77 S. 1913. (Bd. 39, 2) M. 2.50

Gebhardt, O. v.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) M. 12 —

Haase, Felix: Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) M. 3 —

Harnack, A. v.: Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie. VI, 114 S. 1913. (Bd. 39, 3) M. 4 —

— Ist die Rede d. Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913. (Bd. 39, 1) M. 3 —

— Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen d. 3. Jahrhunderts [die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]. IV, 150 S. 1911. (Bd 37, 4) M. 5 —

Hautsch, Ernst: Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) M. 5.50

Heikel, I. A.: Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1.) 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) M. 3.50

Hellmann, S.: Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. IV, 62 S. — **Sickenberger, J.:** Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. 46 S. '09. (Bd. 34,1) M. 3.50

Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen. VI, 144 S. 1914. (Bd. 40, 2) M. 5 —

Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs" von C. Diobouniotis u. N. Beïs. — **Hippolyts** Daniel-Commentar in No. 573 der Handschriften des Meteoronklosters von C. Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch. IV, 60 S. 1911. (Bd. 38, 1) M. 3.50

Holl, K.: Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus u. Panarion). IV, 98 S. 1910. (Bd. 36, 2) M. 3 —

Jordan, H.: Armenische Irenaeusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht. IX, 222 S. 1913. (Bd. 36, 3) M. 10 —

Irenaeus' gegen die Häretiker. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Buch IV u. V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian. Herausgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910. (Bd. 35,2) M. 10 —

— des hl., Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.* In armenischer Version entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übersetzt von Licc. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Ad. Harnack. VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31,1) M. 6 —

Ein Jüd.-Christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrh. [The odes of ..... Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. v. Adolf Harnack. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) M. 4.50; geb. M. 5.50

Koch, Hugo: Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- u. dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 S. 1910. (Bd. 35, 1) M. 5.50; geb. M. 6.50

Lietzmann, Hans: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. In Gemeinsch. mit den Mitgliedern d. kirchenhist. Seminars d. Univ. Jena bearbeitet. Mit einer deutschen Übersetz. d. syr. Lebensbeschreibung u. der Briefe v. Heinrich Hilgenfeld. VIII, 256 S. 1908. (Bd. 32, 4) M. 9 —

Martin, Jos.: Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians. — — **Gressmann, H.:** Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos. Zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben. VIII, 165 S. 1913. (Bd. 39, 4) M. 5.50

Reichardt, Walther: Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) M. 3 —

Schalkhausser, G.: Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. V, 218 S. '07. (Bd. 31, 4) M. 7 —

Schermann, Th.: Der liturg. Papyrus von Der-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. VI, 45 S. 1910. (Bd. 36, 1b) M. 1.50

— Propheten- und Apostellegenden. Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte. VII, 368 S. '07. (Bd. 31,3) M. 11.50

— Griechische Zauberpapyri u. das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) M. 2 —

Fortsetzung s. 3. Umschlagseite.

DER KLEMENSROMAN

UND

SEINE GRIECHISCHEN QUELLEN

VON

DR. **WERNER HEINTZE**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 10. BAND HEFT 2

40. BAND HEFT 2

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Das vorliegende Buch wurde im Mai 1912 bei der Göttinger Philosophischen Fakultät in Form einer lateinisch geschriebenen Dissertation eingereicht. Die Arbeit blieb so wie sie war dreiviertel Jahr liegen. Da es wünschenswert schien, sie deutsch zu veröffentlichen, wurde nur ein lateinischer Teildruck veranstaltet, der Abschnitt II § 9, 1 (Cicero und die Rekognitionen) und Abschnitt III (den Erzählungsstoff) enthält und den Titel trägt „De historiae Clementis Romani auctoribus quaestiones selectae". Göttingen 1913.

Der deutschen Umarbeitung habe ich verhältnismäßig kurze Zeit gewidmet; nur der erste und zweite Abschnitt erfuhren Erweiterungen.

Für den philosophischen Teil wie für die ganze Anlage der Arbeit bin ich Herrn Professor D.Dr. Wendland zu lebhaftem Dank verpflichtet, ebenso für das Romantechnische Herrn Professor Dr. Pohlenz. Ich wiederhole dies gern auch an dieser Stelle.

Osnabrück, Oktober 1913.

Werner Heintze

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Einleitung . . . . . 1—5

Prinzipielles — Klementinenforschung — Texte und Literatur.

Erster Abschnitt.

Inhalt und Umfang der Grundschrift . . . 6—51

§ 1. Vergleichung beider Rezensionen . . . . . 6—14

(1) Barnabas S. 6 — (2) Die zweite Anagnorisis S. 7 — (3) Die Anagnorisis des Faustus S. 8 — (4) Die Genesisdisputationen S. 12.

§ 2. Die Apiondisputationen . . . . . 14—23

(1) Das Eusebiuszitat S. 15 — (2) Stellung der Apiondisputationen in Homilien und Rekognitionen S. 18 — (3) Verhältnis zur Grundschrift S. 20.

§ 3. Der Schluß des Romans . . . . . 23—36

(1) Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien S. 23 — (2) Unechtheit des Homilienschlusses S. 25 — (3) Die Partien zwischen der letzten Anagnorisis und dem Schluß S. 29 — (4) Schluß der Rekognitionen und Epitome S. 33 — (5) Entstehungsgeschichte der Grundschrift und der Rezensionen S. 35.

§ 4. Der Klemensbrief. Rufin. Das Zitat der Philokalia 36—42

(1) Der Klemensbrief S. 36 — (2) Rufin S. 40 — (3) Die Philokalia S. 41.

§ 5. Die Quelle der mythologischen Disputationen . . 42—51

(1) Fremdartiger Charakter und Disposition der Debatte S. 43 — (2) Eine jüdische Bekehrungsgeschichte S. 45.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Disputationen (VIII 1—IX 32) 51—114

§ 6. Analyse der ersten Disputation . . . . . 52—62

(1) Das simplex und compositum S. 52 — (2) Über die Weltentstehung S. 53 — (3) Die Vorsehung S. 57 — (4) Verhältnis der beiden Abschnitte über die „Weltentstehung“ und die „Vorsehung“ S. 60 — (5) Ein pythagoreischer Abschnitt S. 61.

Seite

§ 7. Analyse der zweiten Disputation . . . . . 62—70
(1) „Wohlgeformte" aber nicht vernunftgemäße Dinge S. 63 — (2) Zusammenhang der ersten und zweiten Disputation S. 63 — (3) „Ungeordnete" Dinge und „Ungerechtigkeiten" S. 65 — (4) Der Schluß der Disputation S. 69.

§ 8. Analyse der dritten Disputation . . . . . 70—76
(1) Willensfreiheit und Kampf ums Dasein S. 70 — (2) Die Gesetze der Länder S. 71 — (3) Das 29. Kapitel S. 73.

§ 9. Eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und Ciceros . . . . . 76—89
(1) Vergleichung Ciceros und der Rekognitionen S. 76 — (2) Das Lob der Vorsehung in den Homilien S. 86.

§ 10. Die Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift . . . . . 90—110
(1) Das doxographische Kapitel VIII 15 S. 90 — (2) Quellen des Abschnitts „vom Weltall" S. 92 — (3) Quellenverhältnis der Abschnitte vom „Weltall" und über die „Vorsehung" S. 95 — (4) Verhältnis der zweiten Disputation S. 99 — (5) Die *νόμιμα βαρβαρικά* S. 100 — (6) Das Bardesanesproblem S. 101 — (7) Verhältnis der dritten Disputation S. 106 — (8) Apion und der Peplos des [Aristoteles] S. 107 — (9) Annubion und Athenodor S. 109.

§ 11. Datierung der Klementinen . . . . . 110—114

Dritter Abschnitt.

Der Erzählungsstoff . . . . . 114—138

§ 12. Rekonstruktion der älteren Fabel . . . . . 114—122

§ 13. Klemens. Niketes und Aquila. Die Anagnorisis des Faustus . . . . . 122—129
(1) Klemens S. 122 — (2) Niketes und Aquila S. 123 — (3) Die Anagnorisis des Faustus S. 128.

§ 14. Die Beziehungen zu den griechischen Romanen . 130—138

Schluß . . . . . 138—139

Autoren- und Sachverzeichnis . . . . . 140—144

Einleitung.

Die neuere Klementinenforschung richtet ihre Aufmerksamkeit darauf, den Quellen des Klemensromanes nachzugehen, zumal seine eigentümlich mosaikartige Zusammensetzung aus dogmatischen, romanhaften und philosophisch-mythologischen Elementen hierzu förmlich auffordert. Für das Theologische ist diese Arbeit geleistet, wenn sie auch vielfach Widerspruch erfahren hat. Dagegen harren die engeren Beziehungen unseres Romans zur griechischen Philosophie und Mythologie, die man längst geahnt, noch immer der wissenschaftlichen Begründung. Auch die vorliegende Arbeit schafft hier nur Stückwerk, da die mythologischen Zusammenhänge über ihren Rahmen hinausgehen. Statt dessen wird sich an die philosophische Quellenuntersuchung eine solche über die gleichfalls antiken Elemente des Romans anschließen, der nun in einem andern Licht erscheint als bisher.

Aber auch damit ist die Aufgabe noch nicht erschöpft. Eine reine Quellenuntersuchung ist unmöglich, wenn man nicht klare Stellung genommen hat gegenüber dem bekannten literarischen Problem, das der Klemensroman stellt.

Nach einer langen Periode mehr oder weniger glücklicher Versuche hat zuerst Waitz eine Formel aufgestellt, die, wenn sie richtig ist, das Problem als solches ein für allemal aus der Welt schafft. Homilien und Rekognitionen sollen beide aus einer gemeinsamen Grundschrift geflossen sein, und zwar — was das wichtigste ist — beide voneinander unabhängig. Kann man diesen letzten Punkt beweisen, so muß sich die Grundschrift mit absoluter Sicherheit rekonstruieren lassen nach dem Satze: überall wo zwei gegenseitig unabhängige Schriften gemeinsame Züge tragen, postulieren sie eine Grundschrift, in der sich jene gemeinsamen Züge zu einem einheitlichen Bilde ergänzen. Bringen die Homilien einen Gedanken in ausführlicher Form, die Rekognitionen in gedrängter Kürze, so hat

man nur H und R zu addieren, um den Gedanken der Grundschrift zu erhalten.

Auf diesem Wege ist es Waitz gelungen, der bisher noch ziemlich schattenhaften Idee einer Grundschrift Gestalt und Körper zu geben. Nur eins vermißt man, den Nachweis, daß zwischen Homilien und Rekognitionen abgesehen von der gemeinsamen Quelle kein Verhältnis besteht. Das ist aber Voraussetzuug für die absolute Wahrheit der rekonstruierten Grundschrift. Weder an der Existenz der Grundschrift noch an der relativen Wahrheit des von Waitz entworfenen Bildes darf man heute noch zweifeln. Falls aber jene angedeutete Voraussetzung irrig ist, wird man an der Waitzschen Rekonstruktion noch gewisse Abschreibungen vornehmen müssen, nämlich überall wo ein direkter Einfluß der Homilien auf die Rekognitionen erkennbar ist. Mit dieser Frage soll sich die folgende Untersuchung — übrigens nur an wenigen Punkten — beschäftigen. Was die Methode betrifft, so kann hier nur das Prinzip der gemeinsamen Korruptel gelten. Wenn die Homilien nachweislich die Grundschrift verändert haben und sich dieselbe Änderung in den Rekognitionen findet, so sind letztere von den Homilien abhängig. Erst so gewinnen wir für unsern eigentlichen Zweck einer Analyse der philosophischen und romanhaften Quellen die sichere Grundlage.

Vorher nur noch ein paar kurze Bemerkungen über die Richtung, welche die Klementinenforschung vor und nach Waitz genommen hat. Die älteren Arbeiten von Hilgenfeld und Uhlhorn waren Experimente, bei denen es ohne Gewaltsamkeiten nicht abging. Praktisch zog bereits Lipsius in der Prot. Kirchenzeitung 1869, 477ff die nötige Folgerung und forderte einen umfassenden Klemensroman als gemeinsame Quelle. Aber die Hypothesen seiner beiden Vorgänger wurden damit nur zum Teil beseitigt. Denn auch sie kannten bereits umfangreiche Grundschriften und trafen dabei trotz aller Verschiedenheiten in der Ansicht zusammen, daß unseren Rekognitionen außer der Grundschrift die Homilien, bzw. deren mythologische Quelle (Hilg. 224) vorgelegen hätten. Diesen letzten Punkt hatte Lipsius' Hypothese nicht erledigt. Das beweisen die Arbeiten von Langen und Bigg. Nach Bigg, der sich hauptsächlich an Uhlhorn anschließt, setzen Homilien und Rekognitionen eine Grundschrift voraus, die als orthodoxer Klemensroman aufzufassen ist. Sie wurde zuerst von dem Homilisten bearbeitet,

dann vom Verfasser der Rekognitionen, der aber außerdem hier und da die Homilien zu Rate zog (S. 185 1). Gegenüber dieser immerhin komplizierten Theorie nahm die Ansicht von Waitz gerade durch die verhältnismäßig einfache Lösung des Problems für sich ein. Ihr schlossen sich Harnack und Bousset an. Sie ist in Deutschland wohl fast allgemein akzeptiert, abgesehen von den Anhängern Hilgenfelds, der fast 60 Jahre nach seiner Erstlingsschrift im wesentlichen festhielt an der eigentümlichen Hypothese einer genetischen Entwicklung von dem „Predigtbuch Petri" zu den „Reisen" und endlich den „Wiedererkennungen", jener „älteren Substanz", die er in den Rekognitionen in ursprünglicherer Form als in den Homilien wiederfindet.

Etwas anders steht es im Ausland. Obwohl das Werk von Waitz überall anerkannt wird, haben einzelne Gelehrte eine modifizierte Anschauung vertreten, allerdings ohne sie im einzelnen so genau zu fundieren, wie es Waitz getan hat. In seinen Notes sur les Clémentines (S. 33) denkt sich der französische Gelehrte F. Nau das Verhältnis folgendermaßen. Das „Predigtbuch Petri" wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen unter dem Titel „Klemens" verarbeitet. Diese drei Bücher sind benutzt und ergänzt von dem Homilisten, später auch von dem Verfasser der Rekognitionen, der sich in Buch I—III die Grundschrift „Klemens", in IV—X die Homilien als Vorlage wählte. Eine gewisse Stütze findet diese Anschauung, die in ihrem Kern auf Lehmann zurückgeht, in dem erhaltenen syrischen Text.

Wir erkennen deutlich die vorwaitzische Tendenz wieder, die Rekognitionen in gleicher Weise von einer (freilich arg zusammengeschmolzenen) Grundschrift und den Homilien abhängen zu lassen. Dagegen läßt Dom Chapman Homilien und Rekognitionen wieder gesondert aus der Grundschrift, eventuell durch Zwischenstufen, hervorgehen (S. 32 1), leugnet aber, nach gewissen Andeutungen zu schließen, keineswegs die Möglichkeit einer Beeinflussung der Rekognitionen durch die Homilien. Diese Möglichkeit muß aber ernstlich in Betracht gezogen werden für den Fall, daß die umstürzenden Aufstellungen desselben Gelehrten zutreffend sind, nach denen Grundschrift, Homilien und Rekognitionen seit 330 im Laufe von nur 40 Jahren in Syrien entstanden sind. Bei dieser zeitlichen und räumlichen Beschränkung verdient allerdings die oben erwähnte „Voraussetzung", die Waitz machte, eine Nachprüfung. Dies um so

mehr, als sich wahrscheinlich herausstellen wird, daß unsere Versionen nicht nur ihren theologischen Überzeugungen Raum geben, sondern auch den Erzählungsstoff selbständig verändert und fortgebildet haben.

Anmerkung. Texte. Maßgebende Ausgabe der Homilien von P. de Lagarde, Clementina, Leipzig 1865. Die beiden einzigen Handschriften sind cod. Ottobon. 443, 14. Jh. und der unvollständige cod. graec. Paris. 930, 12. Jh., letzterer von Lagarde verglichen. Über ihn vgl. auch Nau, Notes etc. S. 25 ff. Über die vermeintliche Turrianushandschr. vgl. denselben S. 25 2. Im übrigen Lagardes Vorrede und Meyboom S. 1 ff. Erste Ausgabe der Homilien von Cotelier P. A. Paris 1672. — Ich zitiere die Bücher α, β, γ mit Lagardes Verszählung.

Die Rekognitionen hrsg. von Gersdorf, Leipzig 1838. Ein fehlerreicher Abdruck findet sich P. Gr. (Migne) vol. 1, der nur durch die Noten Coteliers einigen Wert erhält. Die zahlreichen HSS (mehr als 70) werden nach Richardson aufgezählt von Preuschen in seiner Besprechung der Klementinen, in Harnacks Gesch. d. altchristl. Lit., 1893, 1 S. 229 f. Die von Gersdorf stark bevorzugten Leipziger HSS 190, 11. Jh. in Pegau, und 191, i. J. 1218 auf dem Petersberge, führt Lagarde S. 23 ff. auf 5 Münchener HSS zurück. Im übrigen vgl. Meyboom S. 5 ff, 40 ff. Editio princeps der Rekognitionen von Jacobus Faber Stapulensis, Paris 1504. — Ich zitiere die Bücher nach Gersdorf I, II, III.

Die beiden Epitomen sind herausgegeben von Dressel, Leipzig 1859. Über die HSS vgl. Nau, Notes etc. S. 33 f. Lagarde S. 6, Anm. 2. E^2 ist ein Exzerpt aus den Homilien, E^1 aus E^2, vgl. Meyboom S. 33, Waitz S. 7 ff. Nau, Dict. S. 205 vergleicht E^2 c. 139 mit Rec X 66, E^1 c. 96 ff mit einem Zitat des Paulus Monachus.

Die syrische Version, erhalten in einer Londoner Hds. 12150, i. J. 412. Sie enthält Rec I—IV + Hom. ι—$\iota\beta$ 24 + Hom. $\iota\gamma$—$\iota\delta$. Nau, Dict. S. 205 f, führt sie auf einen den Rekogn. verwandten Text zurück.

Zwei arabische Auszüge hrsg. von M. Dunlop Gibson, Studia Sinaitica, London 1896. Eine Hds. vom Sinai enthält Rec I—III und sehr kurz die „Wiedererkennungen". Quelle ist ein den Rekogn. nahestehender Text (vgl. IX 38). Eine zweite Londoner HS, in Sinope 1652 geschrieben, fußt auf E^2. Nau, Dict. S. 206.

Literatur. Für die ältere Zeit geben Uhlhorn und Lehmann eine Geschichte der gelehrten Beschäftigung mit den Klementinen. Eine neue Epoche wird eingeleitet durch A. Hilgenfeld, Die klement. Rekogn. und Homilien, Jena 1848. Es folgen G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekogn., Göttingen 1854 (S. 351 ff). Gegen ihn wendet sich Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 483 ff. J. Lehmann, Die klementin. Schriften, Gotha 1869 (S. 21). Dazu die wichtige Besprechung von R. A. Lipsius in Prot. Kirchenzeitung XIX (1869) 477 ff; Derselbe, Die Quellen der röm. Petrussage, Kiel 1872. Vorübergehend trat die Epitome in den Vordergrund durch J. Langen, Die Klemensromane, Gotha 1890 (S. 131 ff). C. Bigg, The Clementine Homilies in Studia bibl. et eccl. II, Oxford 1890, S. 157 bis 193. Das Werk von J. F. A. Hort, Notes introductory to the studie of the Clementine Recognitions, London 1901 (aus Cambridger Vorlesungen

vom Jahre 1884 von Murray veröffentlicht), war mir leider nicht zugänglich. A. C. Headlam, The Clementine Literature, Journal of the Theological Studies III (1903) 41 ff. Nach ihm enthielt die Grundschrift die Erzählung von Klemens und seiner Familie, Petri Reisen, die Simon- und vielleicht die Apiondebatten. Interessant, daß schon Headlam den Schluß des Romans, die Verwandlung des Faustus, für unecht hält. Gegenüber allen „verwegenen Hypothesen" geht äußerst behutsam vor H. U. Meyboom, De Clemens-Roman, I und II. Groningen 1902. 1904. Verdienstlich ist der I. Teil, wo eine synoptische Vergleichung der verschiedenen Fassungen gegeben wird. M.s Resultat ist, daß die nach bestimmten Quellen frei komponierten Homilien in einer einigermaßen von der unsrigen abweichenden Form die Hauptquelle der Rekognitionen gewesen sind (S. 69). — Der Beginn der dritten Epoche ist markiert durch das wichtigste Werk der ganzen Klementinenliteratur: H. Waitz, Die Pseudoklementinen. Leipzig 1904. Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Lit., hrsg. von v. Gebhardt und Harnack. N. F. X 4. Dazu die Besprechung von W. Bousset, Götting. gel. Anz. 1905, 425 ff, auf die wir wegen ihrer Bedeutung häufiger zurückkommen werden; vgl. v. Dobschütz in Theol. Lit.-Zeit. XXII (1904) 583 ff. Die Aufsätze von A. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 47 (1904) 545 ff, 48 (1905) 21 ff, besonders 49 (1906) 66 ff liefern manchmal gute Beobachtungen, kämpfen aber — namentlich in der Datierung — für eine verlorene Sache. A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur, 1904, S. 518 ff hat Waitz' Rekonstruktion der Grundschrift und seine Auffassung des Petrus- und Klemensbriefes akzeptiert, dagegen Quellen und Grundschrift erheblich später als Waitz angesetzt. In Holland gibt ein im allgemeinen zustimmendes Referat über das Werk von Waitz Meyboom, Theol. Tijdschrift. Leiden 1904; nur zuletzt verrät sich eine verhaltene Skepsis. Auf die Notes sur les Clémentines von F. Nau, Actes du XIVe Congrès International Des Orientalistes 1905 VI 24 ff, Paris 1906, wurde schon hingewiesen. Von demselben Gelehrten findet sich ein gut orientierender Artikel im Dictionnaire de théologie catholique III (1908) 201 ff. Im selben Jahr erschien der erwähnte Aufsatz von Dom Chapman, On the date of the Clementines. Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft IX (1908) 21—34. 147—159 (S. 32 1). Endlich noch in The Encyclopaedia Britannica VI (1910) 490 ff eine Zusammenfassung von J. V. Bartlet, der — im Gegensatz zu Waitz und Harnack — die Grundschrift, d. i. die „Reisen des Petrus", mit den Wiedererkennungen schließen läßt (vgl. Headlam). Nähere Literatur an den einschlägigen Stellen bei Waitz S. 376 ff; Harnack, Chronologie S. 518 f; Bardenhewer, Patrologie. 3. Aufl., Freiburg 1910. Die neueste Zusammenfassung der Literatur, die sich an den Klemensroman knüpft, stammt aus der berufenen Feder von Waitz, Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche, Leipzig 1913, XXIII S. 312—316, der seine Ergebnisse in vollem Umfange aufrecht erhält. Über das Werk von F. Haase s. unten § 10, 6.

Erster Abschnitt.

Inhalt und Umfang der Grundschrift.

Das Thema zu diesem Abschnitt ist oben gestellt. Es handelt sich darum, nähere Feststellungen über die Grundschrift zu machen unter besonderer Berücksichtigung eines etwaigen direkten Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Homilien und Rekognitionen. Dabei ist es das natürliche, als Ausgangspunkt die von Waitz und Harnack gegebene Rekonstruktion zu wählen[1].

§ 1. Vergleichung beider Rezensionen.

1. Barnabas. Im Anfang erzählt Klemens, wie er in Rom von zwiespältigen Gedanken über die Unsterblichkeit hin und her geworfen wurde, als plötzlich auf dem Markt ein unbekannter Mann erschien, welcher schrie und sprach, in Judäa sei der „wahre Prophet“ erschienen (*α* 7 10-21 = I 7 6-15). Den ideal gesinnten Jüngling treiben Wissensdurst und Begeisterung, die Fahrt nach Judäa anzutreten. Ein Seesturm verschlägt ihn nach Alexandria, wo er Barnabas kennen lernt; von dort fährt er nach Cäsarea. So in den Homilien *α* 8—15. — In den Rekognitionen treffen wir Barnabas schon in Rom, er ist jener Unbekannte (I 7 15). Von Alexandria dagegen keine Spur. Die Vermutung drängt sich auf, daß in den Rekognitionen der kunstvolle Aufbau der Homilien zusammengedrängt wurde. Das lehrt auch folgender Vergleich der Predigt des Unbekannten bzw. Barnabas.

α 7 16 *ἀλλ' ἐὰν μεταβάλησθε καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν βιώσητε, εἰς ἕτερον αἰῶνα ἐνε-*	I 7 13 „si convertimini et secundum voluntatem eius agitis, ad futurum saeculum

[1]) Waitz S. 16ff. 37ff; Harnack, Chronol. S. 523ff.

χθέντες καὶ ἀΐδιοι γινόμενοι τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ ἀγαθῶν ἀπολαύσετε· ἐὰν δὲ ἀπειθήσετε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν — — εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται.	venientes et aeterni effecti ineffabilibus eius bonis ac praemiis perfruemini.“ |fehlt.|

Der Autor der Rekognitionen überspringt die notwendige Antithese *(ἐὰν δὲ ἀπειθήσετε — —)* und versichert sofort, jener Unbekannte sei Barnabas („Erat autem vir iste — — Barnabas“). Er hat hier also seine Vorlage verkürzt, und wenn wir die Gründe hinzunehmen, die schon Uhlhorn S. 310f geltend gemacht hat, können wir mit Waitz die weit wirkungsvollere Erzählung des Homilisten der Grundschrift zuweisen. Allerdings hat Harnack S. 523 trotzdem ein Wirken des Barnabas in Rom angenommen, das von den Homilien aus Gründen der Tradition getilgt sei. Unsere literarhistorischen Prinzipien führen unbedingt auf eine Vorlage der Rekognitionen, die den Homilien ganz nahe stand. Aber freilich befriedigt die Lösung nicht ganz. Klemens führt nämlich in Alexandria Barnabas „in sein Haus“ (*α* 13 9), reist aber nicht sofort mit ihm nach Judäa, da er noch einige Geschäfte abzuwickeln hat (*α* 14 24, 15 28). Das letzte Motiv stammt aus seinem Aufenthalt in Rom (*α* 8 32) und ist dort bedeutend passender als in dem wildfremden Alexandria. Meyboom S. 48 sieht vielleicht mit Recht eine bloße „Unbeholfenheit“ darin. Aber schon hier taucht die leise Möglichkeit auf, daß die Rekognitionen die Fassung der Grundschrift und des Homilisten vermengt haben.

2. Die zweite Anagnorisis. VII 26. 27. ∾ *ιγ* 2—3 38. In Laodicea erzählt Petrus Niketes und Aquila die Schicksale der Klemensfamilie, und zwar in den Rekognitionen in einer zwei Kapitel langen direkten Rede, in den Homilien ganz kurz und indirekt. Wahrscheinlich hat hier wieder der Homilist gekürzt. Man lese: *πάντα αὐτοῖς ἐπὶ κεφαλαίων ἐξέθετο* (2 24) und — — *τούτων οὖν κεφαλαιωδῶς ῥηθέντων* (3 34). Natürlich hat er dabei ein bezeichnendes Kunstmittel verdorben. In den Rekognitionen erzählt Petrus, Mattidia habe nach dem nächtlichen Schiffbruch immer gerufen „Ich Unglückliche, wo sind meine Söhne Faustus und Faustinus“. Kaum hören das Niketes und Aquila, als sie ausrufen „Wir sind ja Faustinus und Faustus“ (VII 27. 28). Der eilfertige Homilist berichtet nur von dem freudigen Ausruf der Söhne und verpaßt die Pointe.

3. Die Anagnorisis des Faustus. Die Anagnorisis des Faustus erzählen beide Rezensionen verschieden. Waitz S. 36 findet die Rekognitionen, Meyboom S. 52 und ebenso, nach einer Andeutung zu schließen, Bousset[1] die Homilien origineller. Wir brauchen hier für unsere Ansicht eine genauere Begründung.

Mattidia hat in Laodicea ihre drei Söhne wiedererkannt und wird am folgenden Tage getauft, aber in den Rekognitionen geschieht dann nichts mehr. Erst am nächsten Morgen gehen Petrus und die Brüder an den Strand, um zu beten, und begegnen dort zum ersten Male Faustus. In den Homilien dagegen werden diese beiden Tage zu einem verschmolzen. Nachdem Mattidia im Meere getauft ist, gehen alle nach Haus; nur Petrus bleibt am Strande und findet Faustus. Wir beginnen mit den Homilien[2].

a) Petrus sagt: Wir wollen zum Meer gehen *ὅπως ἐν σκεπινῷ τῆς θαλάσσης τόπῳ ἐλθόντες ἐν ἀκατασκόπῳ βαπτίσαι αὐτὴν δυνηθῶμεν* (*ιδ* 1 36). Nach der Taufe: *ἡμεῖς — — οἱ ἀδελφοί, τῶν γυναικῶν χάριν ἅμα [ἀδελφῷ] ⟨αὐτῷ⟩* (sc. *Πέτρῳ*)[3] *καὶ ἄλλοις τισὶν ὑποχωρήσαντες καὶ λουσάμενοι, ἐλθόντες ἔπειτα τὰς γυναῖκας παρελάβομεν* (1 3). Während des Bades sind also die Frauen allein geblieben, *καὶ οὕτως ἐν κρυφαίῳ τόπῳ πορευθέντες εὐχόμεθα.* Dieser verborgene Platz ist ein anderer als der, wo Mattidia getauft ist (vgl. 1 36). Petrus schickt nun die Mutter und alle übrigen nach Haus, bleibt aber selbst allein am Strande. Endlich nach geraumer Zeit kehrt er ebenfalls zurück, nimmt mit der ganzen Familie das Abendmahl[4] und erzählt dann: Gleich nachdem ihr von dem Platz, wo wir beteten, heimgegangen waret, erschien ein Greis in Arbeiterkleidung, blickte neugierig umher und sagte: *Ἐκ πολλοῦ σοι ἀκολουθῶν καὶ συντυχεῖν θέλων ἠδούμην μήπως ὡς περιέργῳ μοι χαλεπαίνῃς — — θαλάσσῃ ὑμᾶς λελουμένους εἰς τὸν ἀπόκρυφον τόπον ὑποχωρήσαντας ἰδών, προσελθὼν λάθρα κατεσκόπουν — — καὶ ἐπειδὴ εὐχομένους εἶδον, ὑπεχώρησα· ἐλεήσας δὲ ὑμᾶς ἀνέμεινα,*

---

[1]) W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabeln in den pseudoklementin. Schriften, den Menaechmen des Plautus und Shakespeares „Komödie der Irrungen". Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904 S. 18ff.

[2]) *ιδ* 1ff.

[3]) *ἡμεῖς οἱ ἀδελφοὶ ἅμα ἀδελφῷ* (so!) ist korrupt. Gemeint ist Petrus, vgl. 3 26 *θαλάσσῃ ὑμᾶς* (Petrus und die übrigen) *λελουμένους ἰδών — —.*

[4]) Vgl. hierzu Chapman S. 155.

ὅπως ἐξιοῦσιν προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι (2 21. 3 26). Der Greis hat also Petrus und die drei Brüder im Meere baden und dann an jenem verborgenen Platz beten sehen, aber merkwürdigerweise weiß er von Mattidias Taufe nichts. Er muß aber nach seiner Behauptung: *ἀνέμεινα ὅπως ἐξιοῦσιν προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι* dann wenigstens Mattidia erblickt haben, falls er sie nicht vorher beim Beten gesehen hatte. Nun lese man die Anagnorisis: Petrus hat der Mattidia und ihren Söhnen eben erzählt, der Vater sei schon längst tot — das hatte Faustus im Gespräch mit Petrus fingiert —, und alle brechen in Tränen aus: *ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσῆλει* (in das Gemach, wo jene sitzen) *καὶ εἰς τὴν γυναῖκα ἐμβλέψας ἔφη Οἴμοι, τί θέλει τοῦτο εἶναι; τίνα ὁρῶ; προσελθὼν δὲ καὶ ἀκριβέστερον ἐνιδὼν καὶ ὁραθεὶς περιεπλέκετο* (9 22). Man begreift nicht, warum diese „Anagnorisis auf den ersten Blick" nicht schon am Strande stattfand, wo Faustus Mattidia doch offenbar gesehen hat. Aber die Diskrepanz läßt sich leicht erklären. In der Vorlage ist eben, wie in den Rekognitionen, Mattidia schon am vorhergehenden Tage getauft, Petrus und die drei Brüder waren überhaupt allein am Strande und begegneten dort dem Alten. Der Homilist hat hier wieder einmal geändert.

b) In den Homilien hatte der Greis in Arbeiterkleidung zu dem allein zurückgebliebenen Petrus gesagt: *οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι — — ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθυον καὶ δεομένοις παρεῖχον, καὶ ὅμως — — τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην* (3 30). Jetzt sagt er plötzlich, er sei durch das Verhängnis seines Freundes, also offenbar nicht durch sein eigenes, zum Glauben an ein blindes Schicksal (genesis) getrieben. Überhaupt sei er ein Astrologe und habe in Rom einen sehr vornehmen Freund gehabt: *αὐτοῦ τε καὶ τῆς συμβίου τὴν γένεσιν ἀκριβῶς ἠπιστάμην καὶ ἱστόρησα ἀκολούθως τῇ γενέσει αὐτῶν τὰς πράξεις ἀποτελεσθείσας ἔργῳ* (6 6). Also schon vor der Auswanderung der Mattidia, die natürlich gemeint ist, kennt dieser Astrologe und Freund des Gatten das astrologische Schema der beiden. Kann er dann, als Mattidia wirklich ausgewandert ist, mit ihrem Gatten aller Herren Länder durchwandern und dieselbe Mattidia suchen, deren Schema ihm, dem Berufsastrologen, sagt, daß sie schon längst „auf hoher See umgekommen sei"? (*ιδ* 6 9 = IX 32 17).

Diese ungeschickte Zumutung findet sich allein in den

Homilien. Zwar „fingiert“ Faustus die Geschichte nur, aber die Fiktion ist darum ebenso schlecht wie die ganze Komposition dieses Abschnittes. Wir sollen nämlich denken, daß Petrus aus Schmerz über den (fingierten) Tod des Faustus vom Strand nach Haus ging, um der Familie die Trauerbotschaft zu übermitteln. Dabei bringt er es fertig, erst zu Abend zu speisen, dann volle sechs Kapitel von seiner Begegnung mit dem grauköpfigen Arbeiter und ihrer flachen Unterhaltung über den Schicksalsglauben zu berichten und zu allerletzt die Eröffnung zu machen, Faustus sei leider schon seit vielen Jahren tot.

Alle fangen an zu weinen. Am meisten lamentiert Mattidia und spricht wie die griechischen Romanhelden einen Monolog[1]. *οὔπω δὲ τῆς μιᾶς ταύτης ὀλολυγῆς παυσαμένης, ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσῆει — — (ιδ* 9 21). Dann folgt die Wiedererkennung auf den ersten Blick. Die ganze Anagnorisis wird mit überraschender Geschwindigkeit in elf Zeilen erledigt. Faustus erfährt nichts von den Erlebnissen der Mattidia, ihrer Wiedererkennung des Klemens und seiner beiden Brüder Niketes und Aquila, erfährt nicht einmal, wie schmählich ihn jener Bruder in Rom belogen hat, wie seine Gattin der bösen Konstellation hat entgehen können, nach der sie mit einem Sklaven auf und davongehen und auf hoher See umkommen mußte.

Überall finden wir die Spuren einer höchst nachlässigen Komposition, bei der Taufe wie bei jener „Fiktion“ des Faustus und der notwendig mit ihr verbundenen Anagnorisis, die alles Vorhergehende völlig ignoriert. Der Homilist hat diese ganze Partie nach seinem Geschmack umgemodelt und ist sich kaum seiner Flüchtigkeiten bewußt geworden. Für die Rekonstruktion der Grundschrift sind die Homilien nur insofern ergiebig, als dort etwas anderes gestanden haben muß. Hier können uns nur noch die Rekognitionen Aufschluß geben (VIII 1, IX 32f).

Als Mattidia getauft ist, gehen Petrus und die drei Brüder am nächsten Morgen an den Strand, beten dort an einem verborgenen Platz und begegnen schließlich dem Greis in Arbeiterkleidung, mit dem sie eine längere, drei Tage währende Disputation über den Schicksalsglauben beginnen. Aber Faustus läßt sich noch immer nicht überzeugen, bekennt vielmehr: a pro-

[1]) *Οἴμοι, ἄνερ, ἡμᾶς ἀγαπῶν κρίσει αὐτὸς μὲν ἐτελεύτησας, ἡμεῖς δὲ ζῶντες φῶς ὁρῶμεν καὶ τροφῆς μεταλαμβάνομεν* (ιδ 9 19). M. Pohlenz konjiziert *ἡμᾶς ἀγαπῶν κεῖσαι μὲν αὐτὸς [ἐ]τελεντήσας.* Übrigens ist *κρίσει* in beiden Epitomen überliefert, aber jedenfalls korrupt.

pria conscientia prohibeor accommodare consensum (IX 32 4). Zum Beweis erzählt er, das Horoskop habe seiner Frau bestimmt, mit einem Sklaven zu fliehen und auf hoher See umzukommen. Petrus hat schon längst seine Ahnungen und sagt: Si tibi hodie coniugem tuam castissimam consignavero cum tribus filiis tuis, credis — — quod omnia quae a nobis dicta sunt vera sint et genesis nihil sit? Der Alte erwidert, das sei ganz unmöglich. Darauf Petrus: Testes habere volo omnes qui praesentes sunt[1], me tibi hodie coniugem tuam cum tribus vestris liberis traditurum; — — cunctaque tibi per ordinem quae gesta sunt enarrabo, ut et tu cognoscas et qui praesentes sunt discant (IX 34).

Höchst kunstvoll und behutsam wird diese Anagnorisis vorbereitet, da jetzt durch ein unerhörtes Ereignis die ganze Lebensphilosophie des verstockten Graukopfes Schiffbruch erleiden soll. Petrus wendet sich alsbald zum Volke und sagt, dieser Alte sei Faustus, ein vornehmer römischer Edelmann, und dies seien seine drei Söhne. Dann erzählt der Apostel seinem Versprechen gemäß — ganz wie oben bei der Anagnorisis des Niketes und Aquila — in ausführlicher Rede alle Schicksale der Familie, und das im Theater versammelte Volk hört nicht minder aufmerksam zu als der alte Faustus selbst. Inzwischen scheint auch jemand die Mutter gerufen zu haben, die vom Vater mit Rührung wiedererkannt wird (IX 36f).

Diese einfache Erzählung, die aber doch von einem gewissen Kunstverstand zeugt, bietet nicht den geringsten Anstoß. Sie ist in einem Guß konzipiert und hingeschrieben und kann aus dem ganzen Zusammenhange des Klemensromanes nicht herausgerissen werden. Wir können sie daher ohne weiteres der Grundschrift zuweisen, zumal ja doch darin eine Wiedererkennung des Faustus erzählt war. Das wird noch später bei der Analyse des Romans von Wichtigkeit sein[2].

Aber warum hat der Homilist den Klemensroman so mut-

[1]) Die Sache spielt jetzt im „Theater" VIII 38 11. Darüber unten in § 14.

[2]) Man findet — besonders bei Meyboom — häufig die Bemerkung, daß auch bei der Grundschrift, in seinem Falle die Homilien, mit gewissen „Unbeholfenheiten" gerechnet werden müsse. Aber bei dem vorliegenden literarischen Verhältnis unserer Rezensionen ist es das gegebene, innerlich straff zusammenhängende Partien der Grundschrift zuzuweisen, dagegen allzu auffallende Widersprüche durch die Tätigkeit zweier Individuen, des Originalschriftstellers und des Bearbeiters, zu erklären.

willig geändert? Weil er die Petrus-Simondisputationen, welche bei ihm der Wiedererkennung des Faustus folgen, von Cäsarea nach Laodicea versetzte. Es ist ja längst bewiesen, daß der Inhalt der Bücher ιϛ—ιϑ zum Buche γ gehört, wo jetzt nur eine Disputation des Petrus und Simon steht. In den Rekognitionen stehen alle drei Disputationen an richtiger Stelle (II 20 bis III 48); in Laodicea dagegen disputieren nicht Simon und Petrus, sondern richtig Faustus mit seinen drei Söhnen, und zwar nicht über die christliche Lehre, sondern über die Philosophie der Griechen (VIII 1—IX 32)[1].

4. Die Genesisdisputationen. Die Genesisdisputationen sind leider nur in den Rekognitionen erhalten, aber zahlreiche Anspielungen in den Homilien deuten darauf hin, daß sie in der Grundschrift gestanden haben[2]. Wer sich die Waitzische Formel der ausschließlich gemeinsamen Quelle unserer beiden Rezensionen zu eigen gemacht hat, kann konsequenterweise nicht daran zweifeln.[3] Aber auch wer nicht ohne weiteres die obige „Voraussetzung" teilt, kann sich folgenden Erwägungen nicht verschließen. Die treffliche Anagnorisis des Faustus wird

---

[1]) Abgesehen von den älteren Gelehrten s. Waitz S. 26ff.

[2]) Waitz S. 35f; Meyboom S. 64f. 68. Die Ansicht von Harnack, Chronol. S. 526 1 („Den Abschnitt IX 19ff über die verschiedenen Gesetze der Länder der Grundschrift zuzuweisen, ist man nicht veranlaßt") muß zurückgewiesen werden. ιϑ 19 33 in Laodicea spricht Simon von der Relativität der sittlichen Begriffe und erinnert dabei an die Sitten der Perser, die ihre Mütter, Schwestern und Töchter heiraten; ebenso weist Petrus selbst auf die Weibergemeinschaft der Britannier und den Kannibalismus vieler Völker hin (ιϑ 19 4). Das sind aber gerade die Schulbeispiele des Karneades, die an der Rekognitionenstelle in langer Reihe vorgeführt werden: IX 20 14 (Perser), 24 1 (Britanner), 25 16 (Kannibalismus der Bragmanen). Sogar eine Verwechslung ist dem Homilisten untergelaufen. Er sagt, viele Menschen äßen Hundefleisch (ιδ 19 6), während — wie der Zusammenhang und die Rekognitionen lehren — in der Grundschrift davon die Rede war, daß umgekehrt manche Völker ihren Hunden Menschen vorwerfen (IX 25 2). Durch diese Beispiele ist der Passus IX 19ff für die Grundschrift gerettet, da der Homilist unmöglich von den Rekognitionen abhängig sein kann. Über Naus (Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897, S. 4f. Derselbe, Dict. S. 214) und Harnacks (Chronol. S. 535) Ansicht, der Passus sei von den Rekognitionen aus Eusebius entnommen, s. unten § 10, 6. Chapman S. 30 1 weist Rec IX 19—29 der Grundschrift zu, läßt den Abschnitt aber von Eusebius abhängen. Waitz S. 257 nimmt dagegen eine gemeinsame Quelle an.

[3]) Von den älteren Gelehrten hielten Hilgenfeld und Bigg (S. 183 2) die Bücher VIII und IX für Zutaten der Rekognitionen.

erst verständlich, wenn ihr wie in den Rekognitionen die tiefgründigen Disputationen über den Fatalismus vorausgingen. Ferner lesen wir in der lateinischen Rezension, daß Faustus an drei Tagen mit Niketes[1] und Aquila[2] und endlich Klemens[3], an den beiden ersten Tagen über die Vorsehung, am letzten Tage über den Glauben an Astrologie disputierte. Nun ist es gewiß kein Zufall, daß in beiden Rezensionen, Rekognitionen und Homilien, versichert wird, Niketes und Aquila hätten früher fleißig Epikur und Pyrrho studiert[4]. Was ist da natürlicher, als daß sie über die von Epikur geleugnete Vorsehung und den von Pyrrho oder besser Karneades bekämpften Fatalismus disputieren. Auch von Klemens' philosophischen Studien hören wir im Anfang. Allerdings wird man annehmen müssen, daß in den Rekognitionen hie und da einiges geändert und zurechtgestutzt ist. So gibt Faustus zu Beginn des zweiten Disputationstages eine *ἀναχεφαλαίωσις* der gestrigen Debatte, erwähnt dabei aber einiges, was sich in den Rekognitionen nicht mehr findet[5]. — Ähnlich versichert Aquila, der Redner des zweiten Tages, sein Bruder Niketes habe gestern bereits die Art und Ursache der Entstehung jenes unnützen Getiers wie der Flöhe, Mäuse und Eidechsen genügend beleuchtet (VIII 43[b]). Auch hiervon findet sich in der ersten Disputation keine Spur. Aber bekanntlich war es eine der vornehmsten Pflichten gewisser Stoiker, auch diese Kinder der Schöpfung zu verteidigen; man kann daher annehmen, daß sich ein solcher Abschnitt in der auf stoische Argumente aufgebauten Grundschrift fand. — Endlich noch eine dritte Stelle. Im 17. Kapitel des IX. Buches werden nur 5 Stellungen des Horoskops aufgezählt, während es sich in den folgenden Kapiteln, die der Widerlegung jener Schemata dienen, um eine weit größere Anzahl handelt[6]. Aber es ist auch möglich, daß schon der Verfasser des Klemensromans aus Langerweile einige Schemata ausließ.

Unmittelbare Anstöße bieten die Rekognitionen in dieser Partie nur sehr wenig. Wir werden später sehen, daß ihr

---

[1]) VIII 9—34. [2]) VIII 39—57 (62). [3]) IX 3—32. [4]) VIII 7 16 ∾ *ψ* 7 1.

[5]) VIII 39 15 über den guten und gerechten Gott als Richter. Vgl. *ω* 1. 2; Waitz S. 36. Freilich haben gerade solche Betrachtungen in der philosophischen ersten Disputation keinen geeigneten Platz. Überhaupt klingt diese ganze „Zusammenfassung" etwas wunderlich. Man lernt höchstens daraus, daß der Verfasser nach einer Vorlage arbeitet.

[6]) IX 23 9, 23 16, 24 10, 24 12, 25 3, 25 7.

Verfasser keineswegs zu den erlesenen Geistern gehört, und es könnte sich höchstens darum handeln, daß er seine Grundschrift aus einer andern Vorlage mit dieser ganzen Disputationsmasse bereichert hätte. Dann würde man aber zum mindesten einige erkennbare Fugen erwarten, wie wir dies in einem ähnlichen Fall sogar bei dem weit genialeren Homilisten sehen werden. Wir können daher umgekehrt sagen, weil wir so wenig Anstöße bemerken, wird der Autor der Rekognitionen die Bücher VIII und IX im wesentlichen nach der Grundschrift treu wiedergegeben haben. —

Zieht man die ganzen bisherigen Erörterungen in Betracht, so ergibt sich, daß — für unsere Zwecke — die Grundschrift im wesentlichen den Stoff der ersten IX Rekognitionenbücher umfaßte. Klemens reist von Rom nach Cäsarea und wird dort von Petrus unterrichtet; es folgen die Simondisputationen[1], drei Bücher Predigtreisen des Petrus[2], die Wiedererkennung der Mattidia, später der Brüder in Laodicea[3], drei Disputationen des Faustus mit seinen Söhnen über den Fatalismus[4], endlich die Wiedererkennung des Faustus.[5] Am Schluß des Klemensromans scheint noch eine kurze Unterhaltung über die Schicksale der Familie gestanden zu haben (unten § 3, 3).

§ 2. Die Apiondisputationen.

Wir wenden uns zu der wichtigen Frage, ob die bekannten Disputationen des Klemens und Apion zur Grundschrift gehören. Im X. Buche der Rekognitionen finden sich einige Gespräche der drei Brüder — Petrus als ziemlich stumme Person —, in denen dasselbe Thema, die griechischen Göttermythen, behandelt wird. Aber von Apion fehlt hier die geringste Spur. Immerhin wird man kaum zweifeln dürfen, daß die Bücher δες und die Kapitel 15 bis 51 im X. Buch auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen.[6]

Also scheint Waitz Recht zu haben mit seiner Ansicht, daß man auch in der Grundschrift über die Göttermythen disputiert habe. Nur fragt sich, wer disputierte.

---

[1]) I—III = α-γ; ις-ιθ. [2]) IV—VI = ζ-ια. [3]) VII = ιβ-ιγ.

[4]) VIII 1—IX 32.

[5]) IX 32—37. Über das einzelne vgl. die Inhaltsübersicht bei Waitz S. 37ff; Harnack, Chronol. S. 523ff.

[6]) Hierzu vgl. Waitz S. 31f. Übrigens hat sich schon Hilgenfeld (1848, S. 224f) zur Annahme einer gemeinsamen Quelle verstanden.

Leider hat Waitz sich hier dunkel ausgedrückt. S. 255 nimmt er für die Grundschrift, „wie oben S. 30f gezeigt ist", „Dialoge nicht des Klemens, sondern des Petrus und des Apion (bzw. des Simon und seines Schülers Apion)" an. Den Beweis ist er aber an der betreffenden Stelle schuldig geblieben. Er glaubt zwar nachweisen zu können, daß in Tyrus nicht Klemens dem Apion, sondern Petrus dem Simon und seinen dreißig Gefährten begegnet sei [1], aber im übrigen versetzt er selbst diese ganzen mythologischen Disputationen nach Laodicea, wo sie (wie in Rec X) nach der Anagnorisis des Faustus gehalten seien. Wenn Waitz gleichwohl Dialoge des Petrus und Apion anzunehmen scheint, so stützt er sich dabei auf ein gänzlich nebelhaftes Zitat des Eusebius.

1. Das Eusebiuszitat. h. e. III 38, 5: *ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ (sc. Κλήμεντος) ἐχθὲς καὶ πρώην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα· ὧν οὐδ' ὅλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται.*

Waitz interpretiert hier willkürlich die *συγγράμματα* als „eine pseudoklementinische Schrift, welche auch (d. h. unter anderem) die Dialoge des Petrus und Apion umfaßte" (S. 254).

In jedem Falle bezeichnen natürlich die *πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα* nur eine Schrift — der Plural darf nicht irre machen —, und diese Schrift, die den Namen des Klemens trug, hatte zum Inhalt die Dialoge des Petrus und Apion. Nichts anderes bedeutet *περιέχειν*. Oder wie will man den deutschen Satz „ein wortreiches und weitschweifiges Machwerk, dessen Inhalt die Dialoge des Petrus und Apion bilden" anders übersetzen? Wie Eusebius vorher vom Hebräerbrief, dem Korintherbrief des Klemens, die er auch als *συγγράμματα* bezeichnet, gesprochen hat, so spricht er jetzt von dem falschen Klemensbrief und den gefälschten „Dialogen des Petrus und Apion". So haben es schon Hieronymus und Photius gefaßt, so auch noch kürzlich Chapman.

Aber nehmen wir einmal an, Eusebius hätte den betreffenden Abschnitt der Grundschrift als die von „Klemens beschriebenen Dialoge des Petrus und Apion" bezeichnen können. Fast alle Gelehrten finden, daß die Disputationen in den Homilien „in wesentlich primärer Gestalt" erhalten seien. Sogar den

[1]) Es handelt sich um δ 2–7 ∾ IV 1ff. S. unten § 2, 3.

Brief, den Apion in Rom für den „liebeskranken“ Klemens geschrieben hat und den Klemens mit einem geharnischten Gegenbrief beantwortet, hält man für echt. Nach ihnen ist doch aber Klemens, nicht Petrus der Angreifer, und Apion, nicht etwa der Samariter Simon Verteidiger der allegorischen Mythendeutung. Dies trifft sogar für den historischen Apion zu, ist also entschieden ein echter Zug (s. unten § 10, 8). Wie will man solche intime Beziehungen ohne weiteres auf Simon und Petrus übertragen, ohne die ganzen „Dialoge“ ihres Lebenssaftes zu berauben? Was dabei herauskommt, kann man etwa an der Stümperei der Rekognitionen ermessen, wo die Briefe und alles Aktuelle getilgt ist. So lese man die ganzen Bücher δες vom Anfang bis zum Ende durch, um zu sehen, daß gleich mit der Begrüßung des Klemens durch Apion alles aktuell und ohne die geringste Fuge ist, die auf eine Überarbeitung deuten könnte.

Ferner wäre es eine wenig geschmackvolle Idee, ausgerechnet auf Petrus diese Flut von mythologischen Kenntnissen zu übertragen. Im Gegenteil sind Homilien und Rekognitionen in diesem Punkt äußerst zurückhaltend. Lag etwa für den Homilisten, wenn er Petrus während der Apiondisputationen noch eine Weile in Cäsarea ließ, ein anderer Grund vor als ein gesunder Takt? Sogar der Verfasser der Rekognitionen wagt es nicht, den Apostel zu einem Studenten der Philosophie und Mythologie zu machen. Man höre, was Niketes zu Beginn der ersten philosophischen Disputation von Petrus sagt: „Er ist nämlich ein Mann Gottes, der alles Wissen beherrscht, dem nicht einmal griechische Bildung fehlt, weil er mit dem Geist Gottes erfüllt ist, dem nichts verborgen bleibt. Aber weil ihm selbst über die himmlischen Dinge zu reden ziemt, werde ich über alles sprechen, was zu der griechischen Geschwätzigkeit gehört. Später aber, wenn wir nach griechischer Sitte [Petrus als Schiedsrichter] disputiert haben und wir auf dem Punkt sind, wo es keinen Ausweg mehr gibt, dann soll er, gleichsam vom Geist Gottes erfüllt, uns klar und deutlich die Wahrheit aller Dinge enthüllen“ (VIII 5 12). Und was das wichtigste ist, — so wird es auch wirklich ausgeführt. Petrus übernimmt das ehrenvolle Amt des schweigenden Schiedsrichters. Am Schluß der zweiten Disputation[1] hält er einen fünf Kapitel

[1]) An die dritte Disputation mußte sich unmittelbar die Anagnorisis anschließen.

langen Epilog, in dem er die griechische Philosophie ignoriert und sich mit dem Satze begnügt, durch ihre künstliche und schwierige Terminologie, die kein Mensch verstehen könnte, hätten sich die Philosophen selbst den Weg zur Erkenntnis verbaut; ihn könne nur der wahre Prophet zeigen, nur seine Lehre sei schlicht, einfach und leicht verständlich (VIII 61 2).

So hat sich offenbar auch der Verfasser der Grundschrift die philosophischen Disputationen gedacht (oben S. 13).

Sogar im X. Buch, dessen Zusammenhang mit der Grundschrift noch nicht erwiesen ist, finden wir dieselbe Technik, vgl. besonders X 3 6, 6 2, 14 11, 16, 40 6. Petrus wird mit denselben Argumenten die bewußte Rolle des Schiedsrichters übertragen. C. 7—12 unterhält sich Klemens mit Faustus über die Astrologie, dann bringen Petrus und Klemens mit einer ungeschickten Wendung (13 7, 15 7, 17 2) das Gespräch auf die griechische Mythologie. C. 17—26 redet Klemens, 29—34 Niketes, 35—38 Aquila, 41 wieder Niketes. Die ganze Tätigkeit des Petrus besteht darin, daß er 27 1-7 einen bekannten Einwurf gegen die Katasterismen macht, c. 39 über die göttliche Vorsehung redet und c. 42—51 einen Epilog über die christliche Lehre hält, der natürlich dem obigen nachgebildet ist.

Woher, fragen wir, plötzlich diese Delikatesse und das Zartgefühl, dem Petrus nur ja keine unwürdigen Aufgaben zuzuschieben? Sollen Homilien und Rekognitionen, die man unabhängig voneinander glaubt, gleichzeitig auf den Gedanken gekommen sein, Petrus entweder überhaupt von diesen Disputationen fernzuhalten oder ihn gänzlich in den Hintergrund zu schieben?

Wir haben die Unmöglichkeit dieser Vorstellung deswegen so weit verfolgt, weil neuerdings Chapman eine ganze Entstehungstheorie auf das Zitat des Eusebius aufgebaut hat. Etwa im Jahre 325 habe Eusebius sich in seiner Kirchengeschichte über die eben veröffentlichten „Dialoge des Petrus und Apion, von Klemens selbst erzählt" sehr abschätzig geäußert, in dem Sinne, daß man es hier lediglich mit *πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα* zu tun habe. Ihr Verfasser hatte nach Chapman schon längere Zeit an seinem Klemensromane gearbeitet und dem Publikum durch die Veröffentlichung dieses Teiles — etwa im Jahre 320 — einen Vorschmack geben wollen. Bei der Herausgabe des ganzen Werks, das „ohne Zweifel" die Dialoge des Petrus und Apion in sich schloß, suchte er, eingeschüchtert

durch den Scharfblick des Eusebius, seine Fälschung dadurch authentisch zu machen, daß er an die Spitze seines Romans den Brief des Petrus an Jakobus setzte. Die bekannte „Beschwörung" des Petrus, das Werk niemandem zu verraten, diente zur Erklärung, daß es fast 300 Jahre verborgen geblieben war (S. 31f und 147f).

Selbstverständlich darf man eine bloße „Fiktion" des Petrusbriefes nicht ohne weiteres für unmöglich halten. So etwas machten die damaligen Romanschreiber ebenso gut wie die englischen.[1] Aber eine Unmöglichkeit ist es, aus dem Petrusbrief nur im entferntesten die komplizierten Beziehungen herauszulesen, die Chapman in ihm findet. Schon dies sollte genügen, daß nach dem Brief Petrus, nach dem Roman Klemens von den Predigten (und Reisen) erzählt.

Was ist das Resultat dieser langen Erörterungen? Daß wir mit dem Zitat des Eusebius garnichts anfangen können, auch nicht wenn Chapman mit seiner späten Datierung und der Lokalisierung in Syrien im Rechte ist. Ähnlich hat sich Harnack, Chronol. S. 520 2 geäußert und Preuschen hat a. O. S. 221 darauf hingewiesen, daß erst ein Glossator des cod. Venet. 338 das Eusebiuszitat auf die „Klementien" [ich denke die Homilien] bezogen hat.

2. Stellung der Apiondisputationen in Homilien und Rekognitionen. Es bleibt nur übrig, auf induktivem Wege durch Interpretation unserer Rezensionen die Frage zu erledigen, wer in der angenommenen gemeinsamen Quelle disputierte und ob wir diese Quelle in der Grundschrift wiederfinden.

Daß Apion in den Disputationen eine hervorragende Rolle spielte, wird abgesehen von den S. 16 angeführten Gründen durch den Schluß unserer Rezensionen erwiesen, wo er bereits als bekannt gilt. Mit seiner Person ist, wie wir eben bei Gelegenheit der Briefe sahen, die Person des Klemens viel zu eng verknüpft, als daß Petrus noch eine führende Rolle hätte beanspruchen können. Kein Zweifel, in der gemeinsamen Quelle kann nur Klemens oder ein Jüngling, ähnlich veranlagt wie er und ein ähnlicher Apostat, mit dem erbitterten Judengegner Apion über die Religion der Väter disputiert haben. War diese gemeinsame Quelle die Grundschrift?

[1]) Vgl. die von Meyboom S. 84ff angeführten Parallelen.

Zugestandenermaßen stehen die Bücher δες an falscher Stelle.[1] Das wichtigste Argument ist bei Bigg in einer Anmerkung versteckt (S. 183 [2]). In der Frühe eines Morgens findet Petrus in Tripolis seine Schüler wachend. Es sind außer Klemens, Niketes und Aquila zwölf. Nun hatte Petrus von Cäsarea zur Verfolgung des Simon Schüler vorausgeschickt. In den Rekognitionen waren es zwölf[2], in den Homilien dagegen nur Klemens, Niketes und Aquila[3]. Gleichwohl findet Petrus in Tripolis nicht nur in den Rekognitionen, sondern auch in den Homilien „jene zwölf“[4]. Es ist klar, in der Grundschrift hat Petrus nicht Klemens und seine Brüder, sondern jene zwölf ausgesandt. Der Homilist änderte dies, um Raum für eine Disputation des Apion und Klemens zu gewinnen. Später in Tripolis wird, wie gewöhnlich, der Betrug offenbar[5].

Wer sich mit Waitz zu der Formel der ausschließlich gemeinsamen Quelle bekennt, wird nun die Disputation des Klemens und Apion an die Stelle setzen, wo der Parallelabschnitt der Rekognitionen steht, im X. Buch nach der Wiedererkennung des Faustus. Wir machen dabei die Voraussetzung, daß der Verfasser in diesem Punkte nichts geändert hat. Aber denken wir einmal diesen Gedanken konsequent zu Ende. Unmittelbar nach jener Disputation, die wir an dieser Stelle annehmen, lesen wir in beiden Rezensionen, wie ein Bote kommt und meldet, daß Apion eben gerade von Antiochia nach Laodicea gekommen ist und Faustus sich sofort beeilt, den alten Freund in seinem Logis aufzusuchen (ϰ 11 26 = X 52 7). Kann nun derselbe Apion in Laodicea mit Klemens disputieren und wenig später (am selben Abend!) unvermutet von Antiochia nach Laodicea kommen? Wer mit Waitz Rekognitionen und Homilien unabhängig voneinander eine gemeinsame Quelle bearbeiten läßt, kann unmöglich hier am Schluß, wo beide Rezensionen fast Wort für Wort übereinstimmen und sich gerade aus der plötzlichen Ankunft des Apion die abschließende Tragikomödie entwickelt, eine Disputation über den Götterglauben vorhergehen lassen, in der Apions Rolle condicio sine qua non ist (vgl. hierzu unten S. 29 Anm. 1).

---

[1]) Abgesehen von anderen vgl. Waitz S. 29 ff. [2]) III 69 2. [3]) γ 73 23.

[4]) „illi qui praecesserant duodecim“ IV 37: οἱ προοδεύσαντες δώδεκα ἢ 3 16.

[5]) Für die Rekonstruktion der Apiondisputationen kommen die Bücher δες und X 17–41 in Betracht.

Also weder in den Homilien noch den Rekognitionen finden wir die Stelle, wo wir die Apiondisputationen passend einreihen können. An welcher Stelle der Grundschrift haben sie dann gestanden, und weshalb haben beide Rezensionen so auffallend geändert?

3. Verhältnis zur Grundschrift. Von dem Schluß unserer Rezensionen wollen wir vorläufig absehen und einmal fragen, ob denn die Apiondisputationen überhaupt und als solche geeignet sind, in der Grundschrift einen Platz zu beanspruchen. Das muß geleugnet werden, vorausgesetzt, daß man beide, Grundschrift und Apiondisputationen, wirklich nur aus unseren Rezensionen als den unmittelbaren Zeugen rekonstruieren will.

Wir hörten schon, daß in der Grundschrift der Alte am Strande Petrus und den drei Brüdern die Torheit des Betens vorhält. Er tut es mit diesen Worten: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι* (*ιδ* 3 30 = VIII 2 6). Also im Klemensroman bekannte sich dieser fremde Greis bei der ersten Begegnung mit Petrus und den Brüdern als Atheist.[1] Man braucht sich nun nicht zu wundern, wenn in den drei philosophischen Disputationen der Grundschrift (VIII 1—IX 32) mit keinem Worte gegen die griechische Götterwelt zu Felde gezogen wird. Faustus hat sich innerlich ja längst von ihr losgesagt. Eine solche Disputation wäre also ganz zwecklos.

Wie stellt sich aber auf der anderen Seite in den Apiondisputationen (*δες*) das Bild des Faustus dar? Die ganze Disputation der Homilien wurzelt in dem Gedanken, daß Klemens den „Glauben der Väter" preisgegeben hat. *Οὗτός ἐστιν Κλήμης*, sagt Apion zu seinen Begleitern, als er ihn nach langen Jahren plötzlich in Tyrus auf der Straße spazieren gehen sieht[2], *περὶ*

[1]) Vgl. *ιδ* 3 1: *ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθνον — — καὶ ὅμως εὐχόμενός τε καὶ εὐσεβῶν τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην.*

[2]) Diese dramatisch sich zuspitzende Begegnung hängt natürlich so eng wie möglich mit der folgenden Schilderung der drei Disputationstage zusammen. Waitz S. 29ff hat in ihr mit Unrecht die Überarbeitung einer Begegnung des Petrus und Simon sehen wollen. Eine solche „Begegnung" läßt sich schwer vereinigen mit dem Schlußeffekt der Simondisputationen. (Die Szene in Berytos wird nur ζ 6ff überliefert, und es ist sehr zweifelhaft, ob sie zur Grundschrift gehörte. Sie trägt den Stich ins Burleske, den der Homilist liebt. Übrigens ist auch dort keine Rede von einer „Begegnung" des Petrus und Simon, in dem Sinne, daß sie sich gegen-

οὗ ὑμῶν — — πολὺν ἐποιούμην λόγον, ὅτι ἀνὴρ — — πάσης ἑλληνικῆς παιδείας ἐξησκημένος ὑπὸ βαρβάρου τινός (sc. *Πέτρου*) *τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν ἠπάτηται* (δ 7 12), und er fragt ihn: *Τὸν σὸν πατέρα ἔφης κακοῦ βίου γεγονέναι;* darauf Klemens *Κακοῦ μὲν οὐκ ἦν βίου, κακῆς δὲ ὑπολήψεως — — ὅτι τοῖς τῶν Ἑλλήνων ψευδέσι κακοῖς ἐπίστευε μύθοις* (8 29). Im Augenblick entwickelt sich eine heftige Debatte, Klemens der Apostat kämpft gegen die griechischen Göttermythen, Apion verteidigt die Religion der Väter — für den Vater; denn Faustus kann natürlich nicht in Tyrus sein.

Jeder muß denken, daß der (abwesende oder bereits gestorbene) Faustus zu der Zeit, wo Klemens und Apion disputieren, als eifriger Anhänger des griechischen Polytheismus gilt.

Kann nun eine solche Disputation stattfinden drei Tage, nachdem Faustus mit ausdrücklichen Worten bekannt hat: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν?* Ein verzweifelter Ausweg wäre es, für die Grundschrift einen andern Ausgangspunkt dieser sich ganz natürlich entwickelnden Disputation anzunehmen. Das hieße etwas Abgeblaßtes für ursprünglicher erklären als das Natürliche.

Dazu kommt noch etwas höchst Bezeichnendes. Sogar im X. Buch der Rekognitionen — nach dem atheistischen Glaubensbekenntnis — scheint Faustus plötzlich ein Anhänger des griechischen Götterglaubens zu sein. Petrus schlägt nämlich den drei Brüdern für die Bekehrung des Vaters Faustus folgenden Weg vor: „cum evigilaverit et sederimus, vos quasi aliquid discere volentes proponite ex his duntaxat, quae illi expedit discere“ (X 2 21). Darauf entwickelt sich das Gespräch über die griechischen Mythen, seinem Zweck nach an dieser Stelle völlig sinnlos und verfehlt. Nach dem von Waitz formulierten Abhängigkeitsverhältnis müßte man also unbedingt annehmen, daß in der Grundschrift Faustus als Polytheist gilt. Daraus ergibt sich eine äußerst prekäre Situation, denn gerade in der Grundschrift hat Faustus gleich bei seinem ersten Auftreten diesen Polytheismus längst über Bord geworfen, und der

---

seitig angeredet hätten). Die von Waitz angenommenen und nur in H überlieferten 30 Begleiter des Simon stehen im Widerspruch zu III 49 1, 63 ∾ *ιη* 23 10, *ιθ* 25 2. Die Figur der Berenike ist erst aus *β* 20 8 entwickelt (*γ* 73, *δ* 1. 6). Ihr „armer Mann“ (*β* 20 9) ist in dem ganzen Abschnitt *δες* vergessen. Demnach ist es sehr fraglich, ob die Grundschrift auf die Station Tyrus näher eingegangen ist als die Rekognitionen.

Versuch der Homilien, die Disputationen vorher einzuschmuggeln, ist gescheitert.

Man muß den Mut haben zu bekennen, daß die Apiondisputationen in der Grundschrift höchst unpassend gewesen sein würden. Die Annahme, daß sie wirklich dort gestanden haben, ist aus inneren und äußeren Gründen zu verwerfen. Abgesehen von der gemeinsamen Quelle, wie sie Waitz formuliert, liegt gar kein Grund vor, dem rekonstruierten Klemensroman, der bis zur Wiedererkennung des Faustus in der Komposition keine Anstöße bietet, solche schweren Diskrepanzen aufzuoktroyieren. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Homilist, der klügste von allen dreien, diese gefährlichen Disputationen an die Stelle setzte, wo weder Klemens noch Apion noch der Leser ahnen kann, daß Faustus dem Polytheismus längst Valet gesagt hat. Wir haben gesehen, wie geschickt er sein hübsches Intermezzo einfädelt (S. 19). Ohne Zweifel stammt die ganze Idee, mit dem Klemensroman die Apiondisputationen zu verbinden, von ihm. Bei dem Homilisten erleben wir es nämlich, daß Faustus — höchst widerspruchsvoll — sich wirklich zum Polytheismus bekennt: *θεοὺς δὲ πολλοὺς εἶναι κἀγὼ λέγω* (ις 4 35). So liest man es bezeichnenderweise in den Simondisputationen zu Laodicea, die er selbst hinzugetan hat (oben S. 12). Solche Diskrepanzen sind undenkbar bei einem Originalschriftsteller, der immerhin seine Erzählung in Gedanken konzipiert, dagegen wohl begreiflich bei Bearbeitern, die den Stoff nie in dem Maße innerlich verarbeiten[1].

Wenn trotz alledem an einer gemeinsamen Quelle der Homilien *(δες)* und Rekognitionen (X 15—51) festzuhalten ist, so war dies nicht die Grundschrift, sondern eine andere.

Nun hat Bousset in seiner Rezension S. 430 folgende Vermutung geäußert: „Im letzten Abschnitt von G standen ursprünglich drei Disputationen über die Providenz, die Genesislehre und die Götterlehre zwischen Petrus und seinen Schülern Klemens, Niketes, Aquila einerseits, den heidnischen Philosophen Athenodorus, Annubion, Appion andrerseits. Der Vater Faustus wird dabei die Rolle des Unparteiischen (!) gespielt haben." Die Schwierigkeit scheint uns durch diese Ansicht nicht gehoben, denn die Disputation wurzelt in dem Gedanken, daß Klemens

[1]) Andere nicht minder schwere Anstöße, die in der Person des Klemens liegen, werden uns begegnen § 5, 2.

den „Glauben der Väter" verlassen hat. Ferner: wie kann Faustus vor der Anagnorisis den Redekämpfen des Annubion und Apion als Schiedsrichter beiwohnen, ohne von seinen besten Freunden wiedererkannt zu werden (ϰ 11 29)? Denn daß die Anagnorisis zeitlich nach den Disputationen, und zwar nach der Genesisdisputation fällt, haben wir gesehen.

Wir müssen darauf verzichten, den Apiondisputationen einen Platz in der Grundschrift anzuweisen. Wie soll man sich aber dann erklären, daß in beiden Rezensionen am Schluß Apion, Annubion und Athenodor als bekannt vorausgesetzt werden? Es bleibt noch zu untersuchen, ob der Schluß des Romans zur Grundschrift gehört oder diese vielmehr mit der Wiedererkennung des Faustus ihre Rolle als gemeinsame Quelle ausgespielt hat.

§ 3. Der Schluß des Romans.

1. Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien. In den Rekognitionen wird erzählt, nach jenen mythologischen Gesprächen habe jemand gemeldet „Apionem Plistonicensem cum Annubione nuper *(ἀρτίως)* venisse ab Antiochia et hospitari cum Simone" (X 52 7). Ebenso lesen wir in den Homilien ϰ 11 26 [1].

Also schon vor Apions und Annubions Ankunft hat sich Simon in Laodicea aufgehalten. Hiervon hören wir in den Rekognitionen nichts, und ebenso läßt sich in der Grundschrift die Anwesenheit Simons nicht einmal wahrscheinlich machen. Ganz anders dagegen die Homilien. Dort weilt Simon bereits den fünften Tag in Laodicea, da er bis gestern vier Tage lang mit Petrus disputiert hat *(ις—ιθ)*. Wir wissen aber, daß jene Simondisputationen Eigentum des Homilisten sind (S. 12), und jetzt endlich wird es klar, warum Apion und Annubion „bei Simon logieren" können. Das ist eine Erfindung der Homilien,

---

[1]) *ὑπεισέδραμέ (!) τις λέγων Ἀπίων ὁ πλειστονίκης σὺν Ἀννουβίωνι ἦκεν ἀρτίως ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι.* Es gehört mit zu den peinlichsten Interpretationskunststücken der Klementinenforschung, wenn Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 526 ff, dem Lipsius, Prot. Kirchenzeit. 1869, 477 ff sekundiert, den lateinischen Satz in den Rekognitionen folgendermaßen übersetzt: „die Nachricht, daß Apion mit Annubion kürzlich (!) von Antiochien gekommen sei und sich mit Simon (weil er mit den Genannten angekommen ist) in der Stadt aufhalte (hospitari cum Simone)". Dies bedarf keiner Widerlegung; vgl. übrigens X 52 7 ∾ 55 20.

die der Verfasser der Rekognitionen am Schluß des Romans als Vorlage benutzt. Beide Rezensionen kranken an derselben Korruptel. Der Homilist läßt — im Gegensatz zur Grundschrift — Simon in Laodicea disputieren und baut auf seine Anwesenheit den von ihm selbst angehängten Schluß auf. Die Rekognitionen benutzen den Schluß des Homilisten, aber ein Stück der Verkettung, in der dieser Schluß stand, ist beim Herausreißen hängen geblieben.

Um die gemeinsame Quelle ist es hier geschehen. Denn Bousset[1] tut Rufin doch wohl zu viel Ehre an. Nach seiner Ansicht müßte Rufin nicht nur X 52 – 64 aus den Homilien (ϰ 11—23), sondern sogar die Kapitel 65—72 aus eigener Erfindung hinzugefügt haben. Darüber hätte die Vorrede schwerlich geschwiegen. Im übrigen begnügen wir uns vorläufig mit der Feststellung, daß es hier am Schluß mit der gemeinsamen Quelle vorbei ist[2].

---

[1]) Gött. gel. Anz. S. 432: „Das Stück R X 52ff hat ursprünglich der Redaktion von R garnicht angehört, es ist von Rufinus, der ein Exemplar ohne Abschluß hatte, aus H oder einer H ähnlichen Rezension entlehnt" (vgl. Rufins Vorrede an Gaudentius S. 2: hierüber s. unten S. 40). Daß also der Schluß der Rekognitionen den Homilien entstammt, hat bereits Bousset — noch früher Uhlhorn — entdeckt.

[2]) X 63 3 beschließen Klemens und Annubion in Antiochia über die Genesis zu disputieren, was nach den eben vorausgegangenen tiefgründigen Disputationen der Grundschrift aus den Homilien ϰ 21 25, wo es passend war, sinnlos abgeschrieben ist. Bigg S. 183 2 dreht die Sache um. — X 53 14 wird plötzlich, wie ϰ 12 8. die Mutter als anwesend vorausgesetzt. X 4 9 kommt aber offenbar nur der Vater aus dem Schlafgemach. vgl. X 1 2. — ϰ 15 24 = X 58 3: Petrus hat Faustus verboten, mit Simon zu reden. In H ist dies begreiflich. Die beiden hatten sich während der 4 Disputationstage gut kennen gelernt. Aber in dem Epilog hatte der Unparteiische Faustus dem Simon böse Wahrheiten gesagt und ihm die Freundschaft gekündigt. Wutschnaubend verläßt Simon das Lokal (ιθ 24 27—25 3). Von hier aus fällt auf die böswillige Verwandlung neues Licht. Simon begründet sie (ϰ 17 39 = X 59 2): erstens werde er selbst der Verfolgung entgehen, zweitens würde statt seiner Faustus getötet werden und die abtrünnigen Söhne um den Vater trauern. So ausgebildet ist bei Simon der Familienhaß. Alles dies ist in H verständlich, dagegen in R (und G) hat Simon niemals den Faustus kennen gelernt, kann nicht einmal wissen, daß er der Vater des Niketes und Aquila ist, — und trotzdem dieselbe Begründung! — Von der Ankunft des Athenodor erfährt man in R erst X 55 26 (vgl. 52 7 und ις 1 27). Die Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien bestätigt unsere obige (S. 21) Beobachtung, daß sogar die Rekognitionen im X. Buch Faustus zu einem Polytheisten machen. — — — Nach dem Vorgang von Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 526ff sieht Lipsius, Prot. Kirchenzeit. 1869, 479 in dem *καὶ δὴ μέλλουσιν ἡμῖν*

2. Unechtheit des Homilienschlusses. Nun ist der Fall denkbar, daß der Schluß trotzdem zur Grundschrift gehört und der Verfasser der Rekognitionen für ihn aus mechanischen Gründen auf die Homilien angewiesen war. Wir haben wieder zu fragen, ob der Schluß als solcher geeignet ist, für die Grundschrift in Anspruch genommen zu werden.

Es bedarf nun kaum eines Hinweises, daß der Homilienschluß ein gänzlich anderes Gepräge trägt als die rekonstruierte Grundschrift. Bis zur Wiedererkennung des Faustus schreitet die Erzählung mit gemessenen Schritten und einer fast feierlichen Würde fort. Als Kontrastfigur dient Simon, der aber ganz ernsthaft aufzufassen ist.

Wie anders sieht dagegen der Schluß des Homilisten aus! Hier ist nichts ernsthaft, sondern alles ins Possenhafte, Burleske übertragen und die vorher so würdevolle Erzählung macht die tollsten Sprünge.

Im Roman lernen wir Faustus als einen grauköpfigen Arbeiter kennen, der aber nicht nur Petrus und den drei Brüdern, sondern auch dem Leser imponieren soll. Mit stolzer Geste weist der Proletarier die Gunst der Menge von sich (VIII 3^{b}). In dem schmutzigen Arbeiterrock steckt ein Mann, dem jeder auf den ersten Blick die Geistesbildung anmerken muß (3 6), und bald entwickelt er gar eine dialektische Gewandtheit, die seine Umgebung in Staunen setzt. „Wir bewunderten alle", bekennt Klemens, „an diesem Manne die glänzende Redegabe, die würdevolle Haltung und den ruhigen Fluß des Gesprächs" [1]. Dieser Eindruck kann nicht besser gesteigert werden

---

ἑστιᾶσθαι (ϰ 11 25 = „cumque — — praepararemus ad edendum" X 52 5) einen Beweis, daß die Homilien entschieden sekundär seien. ϰ 1—10 gehe ein Nachtgespräch voraus (ϰ 1 20) und dann sei es unsinnig, ϰ 11 25 von einer „Abendmahlzeit" zu sprechen. In den Rekognitionen dagegen sei diese Mahlzeit am Platze. Aber es handelt sich garnicht um ein bloßes „Nachtgespräch", sondern seit dem frühen Morgen unterhält sich Petrus mit seinen Jüngern. Die 10 Kapitel genügen, um einen Tag auszufüllen. Die Mahlzeit wäre dann in gewohnter Weise am Spätnachmittag eingenommen. Ebenso wird in den Homilien stillschweigend vorausgesetzt, daß zwischen ϰ 11—21 27 und 21 27ff ein Tag verflossen ist, vgl. 21 34 = X 63 12. — Eine genaue Vergleichung von ϰ 11—23 mit X 52—65 stellt unserer Annahme einer Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien nichts in den Weg. Unbedeutende Auslassungen kommen in beiden Texten vor, doch ist zu berücksichtigen, daß gerade im letzten Buch der Ottobonianus äußerst lückenhaft ist (vgl. die Ausgabe von Lagarde).

[1]) VIII 2 21. Eine ähnliche Erzählung VIII 38^{b}.

als durch die Enthüllung, daß der Bettler aus fürstlichem Geschlecht stammt und sich in ihm mit dem Geistesadel der Adel des Geblüts gepaart hat.

Was macht nun der Homilist aus diesem Faustus (ϰ 11ff)? Apion und Annubion sind eben von Antiochia nach Laodicea gekommen; Faustus beeilt sich, seine Jugendfreunde zu begrüßen. In tiefer Nacht kehrt der alte Herr zurück, der vorher jedem Respekt eingeflößt hat. Aber welcher Umschwung! Er hat nicht mehr sein eigenes Gesicht, sondern das des Simon. Nur Petrus erkennt in der heillosen Verwirrung mit gewohntem Scharfblick den wahren Sachverhalt, den Annubion bestätigt. Vom Unglück überwältigt spricht Faustus einen pathetisch-tragischen Monolog. Die Mutter rauft sich die Haare, die Söhne stoßen Seufzer aus, sogar Annubion zerdrückt eine Träne[1]. Natürlich hat Petrus in keinem Augenblick die Fassung verloren, und so redet er jetzt den Faustus an: er habe ihm nur erlaubt, Apion und Annubion, nicht etwa Simon zu begrüßen. *Καὶ ὁ πατὴρ Ἥμαρτον, ἔφη, ὁμολογῶ.*[2] Wie ein Schulmeister kanzelt Petrus den kaiserlichen Prinzen ab.

Trägt der Meister, der diesen Schluß erfand, die Farben auch dick auf, so stimmen doch die Töne zusammen. Ein Bote meldet nämlich aus der Weltstadt Antiochia, daß die Bewohner, von Simon aufgereizt, Gelüste tragen, Petri Fleisch zu essen.[3] Jetzt macht der Autor sein Meisterstück. Der Schulmeister Petrus sagt Faustus eine Predigt vor, die er auswendig lernen und auf dem Marktplatz der gottlosen Stadt halten soll: er „Simon" sei ein verbrecherischer Magier und habe sich niederträchtig gegen Petrus benommen; nun habe er aber in der letzten Nacht von einem Engel Gottes Prügel bezogen und sei bereit, Buße zu tun.

Man muß den ganzen Abschnitt selbst lesen, um zu sehen, daß diese Skizze keine Karrikatur ist. Völlig burlesk ist der entrüstete Monolog, den die ruhige Mattidia hinaus-

---

[1]) Es ist kein Zufall, daß diese Szene der falschen Anagnorisis des Homilisten in Kolorit und Technik ganz ähnlich ist. S. oben S. 10.

[2]) Ein solches „Verbot" kann man aus ϰ 11 31 = X 52 13 nicht herauslesen. Es ist auch sinnlos, da Petrus ja selbst weiß, daß die Ankömmlinge „bei Simon logieren". Die „Schuldfrage" ist also für Faustus zu verneinen, vielmehr ist das Ganze possenhaft.

[3]) Das Motiv ist aus den Genesisdisputationen der Grundschrift entlehnt; vgl. IX 25 16: „Bragmanos carnibus vesci".

schmettert, als sie mit Faustus-Simon nach Antiochia gehen soll: *Μοιχὰς γὰρ εἶναι δοκῶ τῇ Σίμωνος συνοῦσα μορφῇ — — ἀδύνατον ἐπὶ τῆς αὐτῆς κλίνης συγκατακλιθήσεσθαι* (κ 20 17). Meisterhaft verstehen diese Menschen zu lügen. die Petrusschüler in Antiochia, der Hauptmann und kaiserliche Bevollmächtigte Cornelius mit seinem Anhang, Faustus auf dem Marktplatz, Petrus selbst belügt den Apion, Apion den Petrus und Klemens den Apion.

Können diese Possen von dem Verfasser des „Klemens" stammen? Würden sie ihm überhaupt sympathisch gewesen sein, ihm, der sicher stolz genug auf seinen, heidnischen Vorbildern nachgebildeten Roman war? Dabei liegt ihm das Komische nur sehr wenig, seine Witze, die man sich mühsam zusammensuchen muß (II [37 b]. 40 a, ι 16f, ιβ 6f, VIII 8) sind ziemlich salzlos und kurzatmig. Hierin ist ihm der Homilist weit überlegen.

Dazu kommen noch andere Beweise für die Unechtheit des Homilienschlusses. Zu Beginn des Romans (β 37 22, γ 2 28) hat Petrus erzählt, einige seiner Jünger befänden sich heimlich unter der Gefolgschaft Simons, damit dieser um so leichter überführt werden könne. Das war vor den Disputationen in Cäsarea. Nach der dritten Disputation hat nun Simon ohne alle Begleitung zu Schiff die Flucht ergreifen müssen. Bald läßt ihn die Grundschrift ganz in der Versenkung verschwinden [1].

---

[1]) Vgl. oben S. 20 Anm. 2. In der Grundschrift war erzählt (II 8 3. 11 1. 11 14 ∾ β 23 9. 24 23. 24 33), daß der Täufer Johannes eine Schar von 30 Jüngern, unter ihnen Helena, um sich versammelte. Seinen Nachfolger Dositheus stürzte Simon durch staunenerregende Taten und wurde Oberhaupt dieser 30 Jünger. In der Grundschrift scheinen sie keine Rolle mehr gespielt zu haben. Während der Disputationen hat Simon eine weit größere Gefolgschaft, die sich aber ständig verringert. Am Schluß der 1. Disputation sind es noch tausend, ein Drittel der Gesamtzahl (II 70 8), nach der 2. Disputation folgen ihm nur noch „sehr wenige" (III 30 17), endlich nach der letzten Disputation begleitet ihn ein einziger, der ihn aber zuletzt ebenfalls verläßt (III 49 2. 63); vgl. γ 58 10; ις 21 19; ιζ 1 1 („mit etwa dreißig"), ιζ 20 13, ιη 23 10 (keiner folgt), ιθ 25 3 („er entfernte sich schweigend"). Die Absicht der Grundschrift, Simon durch die Disputationen ein völliges Fiasko erleiden zu lassen, ist klar. Allein und ohne Begleiter entflieht er. Auf dieser Flucht finden wir ihn in den Homilien, wo sie mit den Rekognitionen übereinstimmen, stets ohne Begleitung (γ 58 10 ∾ III 63 32, η 3 21 = IV 3 13 von Tripolis nach „Syrien"). Außerdem flieht er allein von Byblos nach Tripolis (ζ 12 26, vgl. γ 58 13, δ 4 19). Das stimmt also zu III 63, dem Schluß der Disputationen. An den übrigen

Trotzdem werden am Schluß der Homilien plötzlich wiederum einige Petrusschüler erwähnt, die sich heimlich in der Gefolgschaft des Simon befinden (ϰ 13 20)[1].

Das steht in offensichtlichem Widerspruch zur Anlage der Grundschrift. —

Außerdem wiederholt der Homilist Motive, die er in seiner Vorlage gefunden hatte[2]. Selbst die öffentliche Buße Simons wird in der Grundschrift von Simon selbst, in den Homilien von Faustus geschauspielert (III 45f. ϰ 19)[3]. Endlich kann man daran erinnern, daß Simon ιϛ 1 scheinbar ohne Ursache plötzlich aus Antiochia nach Laodicea kommt: später aber im Schluß der Homilien wird ein sehr guter Grund seines Kommens angeführt (ϰ 13 = X 55). Wenn aber jene Simondisputationen (ιϛ bis ιϑ) sicher vom Homilisten hinzugetan sind, wird es wahr-

---

Stellen gibt ihm der Homilist im Widerspruch hierzu eine Begleitung, die aber stets mit Apion, Annubion und Athenodor auftaucht: δ 6 2 (Flucht nach Sidon), ζ 5 18 (nach Berytos), ζ 9 23, vgl. ζ 10 35, 10 2 (Berytos). Diese Verbindung der (widerspruchsvollen) Begleitung Simons mit Apion, Annubion, Athenodor ist um so auffallender, als letztere an dieser Stelle ja zweifellos vom Homilisten hinzugefügt sind. Sie ist insofern begreiflich, als der Homilist für die Bücher δεϛ ein größeres Auditorium brauchte; darum gab er δ 7 11 dem Apion „etwa" 30 Begleiter, [die hier nicht Simons Begleiter sein können, da diese scheinbar mit ihm nach Sidon geflohen sind. δ 6 2]. Die Zahl ist (trotz ιζ 1 1 „etwa" dreißig) ganz belanglos, vgl. δ 10 7. 11 15, 25 17, ε 1 23, 1, 27, 2 30. 30 24, ϛ 1 34; außerdem fliehen ϛ 26 19 nur Apion, Annubion und Athenodor, — ohne Begleitung. Man sieht, in der Grundschrift (wie in R) flieht Simon ohne irgendwelche Begleitung, erst der Homilist dichtet ihm hie und da eine Gefolgschaft an, ohne sie konsequent durchzuführen. Die Rolle Simons nach Cäsarea war in der Grundschrift also völlig schattenhaft. Petrus schickt von Tripolis nach Antiochia πρόπομποι (ια 36 14 = VI 15 8), ohne ihnen wie früher irgendwelche Aufträge über Simon mitzugeben. In Orthosia, Aradus, Balania, Paltos, Gabala, Laodicea fehlt die leiseste Spur von Simon. Wie ein Lockvogel ist er nur noch vor Petrus hergeflogen: kaum daß man etwas von ihm gehört, ist er auch schon wieder verschwunden. Seit der Flucht aus Tripolis taucht er völlig in „Syrien" unter.

[1]) Sie werden an dieser Stelle ausdrücklich von den πρόπομποι unterschieden.

[2]) III 63 26 ∾ ϰ 17 6. Beide Male handelt es sich um Simons Flucht, und beide Begleiter schützen Unpäßlichkeit vor. Den einen schmerzt sein Fuß, den andern der Magen. In beiden Fällen tritt Simon allein die Flucht an.

[3]) Dies Beispiel zeigt gut, wie der Homilist alles, was in der Grundschrift hochernst gemeint ist, ins Bizarr-Komische verzerrt; vgl. übrigens zu dieser Stelle die Vermutungen von Waitz S. 184ff.

scheinlich, daß auch ihre Begründung, unser Homilienschluß, Zutat ist.

Hat also nach allem Vorangegangenen dieser (auch in den Rekognitionen enthaltene) Schluß garnicht zur Grundschrift gehört, dann brauchen auch die Apiondisputationen nicht vorhergegangen zu sein, die sich, wie wir sahen, nur gewaltsam in ihren Zusammenhang pressen lassen[1].

Das Resultat unserer Untersuchung ist kurz also dies: der Homilist hat die Apiondisputationen *(δες)* und den burlesken Schluß (ϰ 11—23) zur Grundschrift hinzugefügt.

3. Die Partien zwischen der letzten Anagnorisis und dem Schluß. Wir fragen zunächst, was in den Homilien noch übrig bleibt. Zwischen jener falschen Anagnorisis des Faustus (oben S. 8ff) und dem unechten Schluß finden sich nur die zugestandenermaßen vom Homilisten hinzugefügten Disputationen *ις—ιϑ*. Mit ihnen hängt eng zusammen das Gespräch „vom Übel", das Petrus mit seinen Schülern hält, — übrigens derselbe Stoff, den er schon in der letzten (vierten) Disputation behandelt hat. Auch hier bemerkt man eine genaue Analogie zwischen der Technik des Homilisten und derjenigen, die wir in den Cäsareischen Disputationen der Grundschrift finden. Bei beiden Autoren fordert Petrus nach Abgang des Simon seine Schüler auf, an ihn beliebige Fragen zu richten (ϰ 1 21 ∾ III 51 3). Dasselbe Thema „vom Übel" ist früher bereits in Cäsarea von Simon und Petrus verhandelt. Die Homilien bringen also wenig Neues und — was sie betrifft — steht der Annahme, daß die Grundschrift mit der Wiedererkennung des Faustus abschloß, nichts im Wege.

Es bleibt nur übrig, die Rekognitionen einzusehen. Dort geht dem unechten Schluß das bekannte Gespräch über die Mythologie (X 15—51) voraus, und wir wissen bereits, daß es in keiner Beziehung zur Grundschrift steht. Vorher finden wir

[1]) Bousset S. 431 hat vermutet, daß nicht Apion und Annubion (die in Laodicea disputiert hätten, oben S. 22), sondern Simon aus Antiochia gekommen sei. Aber in Boussets Falle wird ein triftiger Grund vermißt, weswegen Faustus plötzlich zu Apion und Annubion geht. In den Homilien dagegen (wie in den Rekognitionen) geht Faustus, um seine eben angekommenen Jugendfreunde zu begrüßen. Das ist doch das natürliche und sieht nicht nach Umarbeitung aus. — Durch die gleich zu beweisende Unechtheit des ganzen X. Buches der Rekognitionen wird natürlich vollends der Grund hinfällig, die Apiondisputationen an der Rekognitionenstelle anzunehmen (oben S. 19).

drei Kapitel (X 10—13 2), wo sehr auffallend zum zweiten Mal über die Astrologie verhandelt wird. Oben haben wir die gut komponierte Wiedererkennung des Faustus genauer kennen gelernt, durch die der Alte für alle Zeit von seiner düstern Lebensphilosophie und dem Glauben an Astrologie bekehrt wird. Petrus hat ihn gefragt (IX 34 6): Si tibi hodie coniugem consignavero cum tribus filiis, credis quod omnia quae a nobis dicta sunt (d. h. gegen die Astrologie) vera sint et genesis nihil sit? Faustus antwortet: Sicut impossibile est te exhibere quod promisisti, ita impossibile est extra genesin fieri aliquid. Es folgt die Anagnorisis.

Jeder muß glauben, daß Faustus notwendig, man möchte sagen logischerweise, seinen Schicksalsglauben preisgegeben hat. Trotzdem bekennt er sich in unsern Kapiteln (X 10—13) zu demselben Glauben wie vorher, als ob nichts geschehen wäre[1]. Damit beweist der Verfasser der Rekognitionen nur, daß er seine Vorlage, den Roman, garnicht in seinem innersten Wesen verstanden hat, und er bringt es fertig so zu tun, als ob Faustus erst durch die kurzatmige Argumentation unserer zwei Kapitel zur wahren Erkenntnis gedrungen sei (vgl. X 10 26 ~ 13 2).

Aber sehen wir uns diese Argumentation näher an. Wer den „Klemens" bis zur Wiedererkennung des Faustus liest, hat die Überzeugung, daß sein Verfasser den astrologischen Glauben ad absurdum führen will. „Credis quia genesis nihil sit" fragt Petrus den Faustus unmittelbar vor der Anagnorisis (IX 34 10). Ganz anders denkt der Verfasser der Rekognitionen, und viel Mühe hat er sich gegeben, diese Diskrepanz zu verschleiern. Faustus sagt zu Klemens (X 10 19): „hesterno die de naturalibus disputans causis ostendisti quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum". Klemens antwortet: „Bene

[1] X 10 26 sagt Faustus zu Klemens: „Deine gestrigen Gespräche haben mich durch ihre Wahrheit in die Enge gebracht, so daß ich dir zustimmte; trotzdem fühle ich in meinem Bewußtsein gewisse Bedenken, die mich wie Fieberschauer noch ein wenig vom gesunden Glauben zurückhalten". Die Anagnorisis, die Krönung des Ganzen, ist hier in einer wahrhaft kindlichen Weise vernachlässigt. Vgl. X 10 29 (nach der Anagnorisis!): Discrucior enim, quia scio multa mihi, paene omnia accidisse secundum genesin.

quia et meministi et cum memineris errasti". In Wirklichkeit steht davon, daß die Dämonen (sie stellen die virtus maligna dar) sich in Sterne verwandeln, keine Silbe in den astrologischen Disputationen der Grundschrift, noch kann man dort auf etwas derartiges raten. Auch die Ausflucht, derartiges könnte trotzdem in der (verlorenen) Grundschrift gestanden haben, ist Selbsttäuschung, denn ihr Verfasser, dem Karneades seine ausgezeichneten Argumente geliehen hat, kämpft gegen den Sternenglauben schlechtweg (IX 19ff)[1]. Dem Rekognitionenautor wird auch etwas schwül dabei, denn Faustus hat sich ja „geirrt", wie Klemens sagt. Aber man lese, wie Klemens oder vielmehr der Autor in Wirklichkeit denkt: „Nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus (sc. stellarum), potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest" (X 12 17).

Das ist eine völlig neue Doktrin, die dem Sternenglauben trotz der künstlichen Manipulationen sein volles Recht läßt. Selbstverständlich steht dies in unlösbarem Widerspruch zu der Lehre der Grundschrift, die der Verfasser der Rekognitionen hier nach seinem Geschmack ummodelt. In Wirklichkeit stimmt Faustus in seiner obigen Aussage also völlig mit Klemens bzw. dem Rekognitionenautor überein, und der Gegensatz zur Grundschrift ist nur schlecht verhüllt[2].

So bleiben nur noch die Kapitel 5—9, die „vom Übel" handeln. Auch sie lassen keinen Zweifel über ihren Ursprung, denn die Existenz des Übels wird bewiesen — aus der Astrologie. Klemens, bzw. der Rekognitionenautor lehrt: „Ergo malum est adulterium, quandoquidem ex malarum stellarum admixtione (sc. Veneris et Martis) committitur: — — istae

[1]) Er sagt es selbst ganz deutlich, wie er über Astrologen denkt (IX 12 10): „sie wissen nicht, daß nicht der Sternenlauf, sondern die Tätigkeit der Dämonen [die sich nach einer andern Stelle in die Glieder des Menschen einschleichen] Gefahren bringt, diese Astrologen, die, um den Irrtum ihrer Wissenschaft zu bekräftigen, die Menschen mit ihren Rechenkünsten zur Sünde verführen, so daß, wenn jene mit Gottes Erlaubnis oder nach dem Gesetz Strafe erlitten haben, der Sternenkundige scheinbar wahr gesprochen hat". Deutlicher können Dämonen und Sterne nicht kontrastiert werden.

[2]) Vgl. zu unserm Passus § 4, 3. Die Philokalia zitiert bekanntlich gerade unser Kapitel und hat konsequenterweise diesen höchst anstößigen Satz ausgelassen.

ergo stellae quarum admixtione diximus febres, incendia et cetera his similia effici mala, ipsae secundum vos etiam homicidia adulteria furta operantur, protervos etiam et stolidos ipsae efficiunt" (c 9 [18]). Das „secundum vos" darf nicht irre machen, denn der ganzen Argumentation dieses Abschnittes dient die Astrologie als Wissenschaft zur Grundlage. Gerade dies Moment stellt die Verbindung der Kapitel 5—7 („vom Übel") mit dem folgenden Abschnitt (10—13) her, der der Astrologie in einem, wie wir sahen, unverkennbar bejahenden Sinne gewidmet ist und seine Herkunft vom Rekognitionenautor nicht verleugnet.

Nach alter Weise werden auch hier Motive aus der Grundschrift entlehnt[1]: dort wurde zu Beginn der dritten Disputation (des Faustus und Klemens) die „Ungleichheit der Menschen" verhandelt (IX 5—7); dasselbe Thema kehrt X 5 14 wieder. Im 7. Kapitel des X. Buches wird die Notwendigkeit der Ungleichheit bewiesen, obwohl dies schon längst IX 5—7 geschehen ist[2]. Dazu kommt, daß sich eine Debatte mit Faustus „über das Übel" schon in der Grundschrift nachweisen läßt: am Schluß der zweiten Disputation (des Faustus und Aquila, VIII 55. 56) und zu Beginn der dritten Disputation (des Faustus und Klemens, IX 4 ff). Die Analogie zwischen der Technik des Verfassers der Grundschrift und des Rekognitionenautors geht so weit, daß beide nach dem Gespräch „vom Übel" übergehen zu der Astrologie.

Solche auffallenden Wiederholungen sind für die in unserm Sinne gefaßte Grundschrift nicht nachweisbar, sondern — abgesehen vom Homilienschluß — lediglich im X. Buch der Rekognitionen, das vor allem aus inneren Gründen der Grundschrift aberkannt werden muß. Speziell die hier vertretene völlig veränderte Anschauung über die Astrologie würde in einem ähnlichen Falle mindestens zur Annahme einer Interpolation führen.

---

[1]) Vgl. X 6 5 ∾ VIII 5 21 über die Geschäftsordnung der Debatte, wo sogar fast wörtliche Übereinstimmung herrscht.

[2]) Vgl. hierzu ϑ 23 und δ 20. 21. Alle diese Stellen (δ 20. 21; ϑ 23; IX 5—7; X 5) haben offenbar einmal in demselben Zusammenhang gestanden. Die Bücher $\delta\varepsilon\varsigma$ haben, wie bereits angedeutet, eine besondere Herkunft. Demnach hätten aus jener Quelle die Grundschrift (IX 5—7), der Homilist (ϑ 23; δ 20. 21) und die Rekognitionen (X 5) geschöpft. Das soll unten § 5, 2 näher begründet werden.

Alle die erörterten Gründe zwingen zu der Annahme, daß die ganzen Kapitel 5—64 des X. Buches mit der Grundschrift nichts zu tun haben.

Über die Kapitel X 1—4 braucht man nicht zu streiten. Sie entsprechen dem Buch *ιε* der Homilien, denn in beiden Rezensionen handelt es sich darum, den wiedererkannten Faustus zum Christentum zu bekehren. Möglicherweise stand etwas Ähnliches in der Grundschrift (≃ IX 37). Es wäre nur natürlich, wenn auch Faustus von seinen Erlebnissen nach der Abreise von Rom erzählt hätte. Fragmente scheinen sich in jener falschen „Fiktion" des Faustus erhalten zu haben, wo er von seinem Aufenthalt in Seleucia spricht und vorgibt, ein Astrolog hätte ihn begleitet (*ιδ* 7). Später erzählt er der Wahrheit gemäß, daß er wirklich in fremden, ferngelegenen Landen einen Astrologen kennen gelernt habe (*ιδ* 11 10), der ihm das Schema seiner Gattin enthüllte. Hierauf werden wir später zurückkommen. Vielleicht steckt auch in *ιε* 4 etwas Echtes, wo Petrus die Vorsehung preist, die so offensichtlich in den merkwürdigen Geschicken der Familie gewaltet habe[1].

Im übrigen läßt sich vorläufig über den mutmaßlichen Schluß des „Klemens" keine Aussage machen. Alles, was auf die Anagnorisis des Faustus folgt, ist lediglich Zutat der Homilien und Rekognitionen[2].

4. Schluß der Rekognitionen und Epitome. Dem Exzerpt aus den Homilien hängen die Rekognitionen noch einen besonderen Schluß an (X 65—72). Es ist eine Probe aufs Exempel, daß man hier unmöglich die alte Grundschrift als Vorlage annehmen kann. Vielmehr komponiert der Autor jetzt frei, wie man an der sehr groben Technik sieht. Er korrigiert sogar nach eigenen Intentionen die Vorlage des letzten Abschnitts, die Homilien. So legt er Wert darauf, daß Faustus nicht unselbständig die Predigt des Petrus wiederholt, sondern (nach Analogie früherer Stellen) seine Simon-Wunder aufzählt. Die Tendenz ist klar, wie das Beispiel der Epitome lehrt, wo Faustus nicht einmal auf Petri Befehl, sondern aus innerlichem Drang jene bewegliche Predigt hält, die seine Rückverwandlung zur Folge hat[3]. Die Verfasser der Rekognitionen und der

[1]) Vgl. E. Rhode, Der griechische Roman[2], Leipzig 1900, S. 507 1.

[2]) *ις—κ* 11, *κ* 11—23 ≃ X 5—64.

[3]) Vgl. c. 138 f. Mit Betonung versichert der Epitomator: *ὀξὺς ὢν εἰς τὸ νοῆσαι Φαῦστος* (c. 139 1)!

Epitome genieren sich, den tollen Sprüngen des Homilisten zu folgen, die nur herzlich schlecht in den braven Klemensroman hineinpaßten. Ein untrüglicher Beweis, daß der Rekognitionenautor jetzt auf eigene Faust schreibt, ist darin zu sehen, daß er Kap. 67 (vermutlich schon 65.66) die Form der „Icherzählung" vergessen hat[1].

Um die dürftige Handlung zu beleben, holt er plötzlich wieder den Simon heran, obwohl er eben noch versichert hat, daß er „nach Judäa geflohen ist" (X 59 10 = ϰ 17 5).

Der Stil ist pueril, so wenn er c. 67 1, 69 1, 70 1 die Phrase bringt „Haec et his similia". — Ferner ist der Verfasser sehr wundersüchtig. Nach Petrus' Ankunft in Antiochia „subito immensum lumen — — in medio plebis apparuit et coeperunt paralytici currere ad pedes Petri sani, caeci recuperato visu clamare — —" [weitere Wunder]. Solche überschwängliche Schilderungen lassen sich für die weit nüchternere Grundschrift nicht nachweisen[2].

Unter einem ähnlichen Gesichtswinkel muß man die Geschichte von der Rückverwandlung des Faustus betrachten. In den Homilien (und Rekognitionen) verspricht Petrus, den Faustus persönlich in Antiochia von seiner Verzauberung zu befreien (ϰ 20 12 = X 62 7). Später erzählen die nunmehr frei komponierenden Rekognitionen: am selben Tage, wo die Boten dem Petrus nach Laodicea über die Predigt des Faustus berichtet hatten, „wurde ihm sein Gesicht wiedergegeben" (restituta est in Faustiniano facies propria c. 67 4). Der Verfasser denkt sich die Sache scheinbar so, daß Petrus, der in Laodicea weilt, durch eine Art magischer Fernwirkung den Faustus geheilt hat. Eine ähnliche abenteuerliche Geschichte wird unmittelbar nach der Wiedererkennung des Faustus, gleichfalls nur in den Reko-

[1]) X 65 11 („aiebat") ∾ ϰ 23 20. Hier gerade gehen beide Rezensionen auseinander. Es ist der erste (mißlungene) Versuch des Verfassers der Rekognitionen, auf eigenen Füßen zu stehen. Der ganze Schluß von Kap. 65, 66, 67 1-3 ist eine Dublette zu 65 4 ff ∾ ϰ 23 15 ff.

[2]) Vgl. IV 7, V 36. — I 6 14 handelt es sich nicht um Wunder des Petrus. Waitz S. 190 zeigt, daß das Motiv des „wunderbaren Lichts" in den apokryphen Apostelakten geläufig ist. Speziell am Schluß des Romans ist übrigens sein Beweis für die angenommene Quellenschrift *Πράξεις Πέτρου* nicht befriedigend. Jedenfalls steht die Geschichte von der Verwandlung des Faustus der Volkssage vom Zauberer Simon viel näher als jener stilisierten Quellenschrift, in der Simon im wesentlichen nur als Debatter erscheint.

gnitionen. erzählt (IX 38). Demnach hätten die Rekognitionen ihren angehängten Schluß durch zwei Wundererzählungen eingerahmt, um ungeachtet der Widersprüche ihren Trieb zum Legendarischen zu befriedigen[1].

5. Enstehungsgeschichte der Grundschrift und der Rezensionen. Unsere Betrachtung hat dazu geführt, den Schluß der Homilien und Rekognitionen, kurz alles was auf die Wiedererkennung des Faustus folgt, für unecht zu erklären, genau so wie die meisten Gelehrten den Schluß der Epitome verwerfen. Die Epitome hat ja überhaupt nur so weit Wert, als wir erfahren, daß das 23. Kapitel des Buches *z* den Schluß der Homilien bildete. Freilich bricht die Erzählung dort ganz unvermittelt ab, da Petrus nicht einmal mehr nach Antiochia kommt.

Die Homilien sind also unvollendet[2]. Wahrscheinlich gilt das auch von der Grundschrift. Jedenfalls hat ihr Verfasser die Absicht gehabt, den Faden der Erzählung bis Antiochia zu führen. In Tripolis werden von Petrus *πρόπομποι* nach Antiochia vorausgeschickt[3]. Ebenso fordert er in Aradus nach Mattidias Wiedererkennung die Zuschauer auf, nach Antiochia zu gehen, wo er predigen würde (*ιβ* 24 30 = VII 24 4). Nicht besser hätte die „volkstümliche" Predigt des Petrus mit den „philosophischen" Disputationen in Laodicea kontrastiert werden können, die für den Verfasser doch nur ein notwendiges Übel sind. Aber alles spricht gegen die Annahme, daß Petrus im „Klemensroman" wirklich bis Antiochia gekommen ist. Namentlich die Anhänger der ausschließlich gemeinsamen Quelle geraten in Schwierigkeiten, wenn sie erklären sollen, warum Homilien und Rekognitionen bis zur Wiedererkennung des Faustus eine gemeinsame Vorlage benutzen, aber am Schluß frei komponieren und schließlich fast am selben Punkt abbrechen. Nehmen wir dagegen an, daß der „Klemensroman" unvollendet

[1]) Ein ebenso bezeichnender Unterschied besteht zwischen den Verfassern der Homilien und der Rekognitionen in der Anschauung vom Zorn Gottes. Der weit begabtere Homilist wird von schweren Zweifeln gequält, während in den Rekognitionen die heikle Frage nur kurz und vorsichtig berührt wird. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, S. 24f.

[2]) Vgl. die Subskription des cod. Ottobonianus — nur in ihm ist der Schluß überliefert —: *ἀμὴν* mit dem Zeichen des *σταυρὸς βοήθει*. Das Buch ist zu Ende.

[3]) *ια* 36 14 = VI 15 9, vgl. *ια* 36 22: *τοῖς ἐν Τριπόλει τῆς Φοινίκης ἀποταξάμενος τὴν ἐπὶ Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἐπορεύετο ὁδόν*. Vgl. VII 2 14, 3 6.

war, so verstehen wir auch, warum diese beiden Rezensionen entstanden. Beide Autoren wollen den Roman zu Ende führen.

Der Homilist fügt nach seiner phantasievollen Art den Dialog des Klemens und Apion *(δες)* hinzu, mit dem der wunderliche Schluß des Romans aufs engste zusammenhängt. Ungestüm und pietätlos trägt er kecke Farben in das leidenschaftslose Gemälde seiner Vorlage, macht aber wenigstens das steckengebliebene Schiff wieder flott. Er stellt sogar für den Fortlauf der Erzählung noch lockende Aussichten, denn Faustus-Simon verläßt Laodicea mit den prunkenden Worten: *Ἔχομεν — — μεθ' ἡμῶν Ἀννουβίων(α τὸν ἀστρολ)όγον. οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐπιδημήσασι τῇ Ἀντιοχείᾳ περὶ γενέσεως — — διαλεχθήσεται (κ* 21 25). Wir sollen also glauben, daß es in Antiochia mit dem Astrologen noch eine tiefgründige Disputation über die Genesis geben wird (*ιδ* 12). Mag nun der Verfasser gestorben sein oder die Lust verloren haben[1], — jedenfalls blieben die Homilien unvollendet.

Als dritter griff der Rekognitionenautor das schwierige Werk an und fügte nach Faustus' Wiedererkennung das X. Buch aus den Homilien und deren Quelle *(∾ δες)* hinzu. Auch über den Wert der Astrologie gibt er sein Urteil ab, zumal er hierin im Gegensatz zur Grundschrift steht. Immerhin gab er dem Roman einen leidlichen Schluß.

Übrigens sollte möglicherweise die Grundschrift über Antiochia hinausführen und erzählen, wie Klemens mit Petrus nach Rom kam, um dort zum Bischof geweiht zu werden[2]. Auf diese Andeutungen hat die auf den Homilien fußende Epitome ihre weitere frei erfundene Erzählung aufgebaut.

§ 4. Der Klemensbrief. Rufin. Das Zitat der Philokalia.

1. Der Klemensbrief. In den beiden Homilienhandschriften findet sich am Kopf des Romans ein Brief des Klemens an Jakobus folgenden Inhalts. Klemens wird von Petrus zum Bischof geweiht und erhält von ihm den Auftrag, nach seinem Tode die Reisen, die er mit ihm gemacht, aufzuzeichnen und an Jakobus zu schicken (c. 19 18). Es ist längst bekannt, daß dieser Brief einem Passus der Grundschrift nachgebildet

[1]) Der burleske Schluß hat schon etwas Gekünsteltes.

[2]) *α* 16 21 = I 13 17; I 74 20 (fehlt in H); vgl. III 63 b.

ist, wo Petrus mit einer ganz ähnlichen Ansprache den Zacchaeus als Bischof von Cäsarea einsetzt. Klemens, ebenso wie Zacchaeus (γ 63 26), weigert sich anfangs, das verantwortungsvolle Amt zu übernehmen (c. 3 1). Wichtiger sind folgende Stellen, in denen selbst der gleiche Wortlaut wiederkehrt: γ 65 13-15 ∾ c. 3 4-9; γ 67 26 ∾ c. 7 11; γ 67 27 ∾ c. 12 34; γ 67 30-32 ∾ c. 10 14-16; γ 68 32-34 ∾ c. 7 14-17; γ 69 6-8 ∾ c. 9 8-11; γ 71 28-30 ∾ c. 5 37-6 5[1].

Petrus' Rede umfaßt im Klemensbrief 17, in den Homilien 13 Kapitel (c. 2—18 ∾ γ 60—72). Nun gehört aber die Rede in Cäsarea (Hom.) fraglos zur Grundschrift[2]. Will man also den Klemensbrief ebenfalls — wie Waitz — zur Grundschrift ziehen, so folgt daraus, daß ihr Verfasser sich selbst geplündert hat. Im übrigen gesteht Waitz, daß der Brief nach Form und Inhalt am besten zu den Homilien passen würde, wenn nicht die Homilien unvollendet wären; im Brief erhält Klemens nämlich ausdrücklich den Auftrag, *μέχρι τοῦ νῦν*, d. h. bis zu der Ordination in Rom die Taten des Petrus aufzuzeichnen. Waitz' Argumentation läuft darauf hinaus, daß der Brief aus diesem Grunde weder zu den Homilien noch zu den Rekognitionen gehören könne, vielmehr werde ein Roman postuliert, in dem Petrus' Taten mit Einschluß der römischen Ereignisse enthalten waren. Das könne nur die Grundschrift gewesen sein.

Aber das Postulat geht von der falschen Voraussetzung aus, daß ein antiker Geschichts- oder Romanschreiber seine Vorreden wie ein moderner Gelehrter stets nach Abschluß des ganzen Werks geschrieben und niemals unerfüllte Versprechungen gemacht habe[3]. Die Logik des Beweisverfahrens ist also eine scheinbare, und wir brauchen an unseren früheren Ergebnissen nicht irre zu werden[4]. Die Grundschrift hat nicht viel weiter als bis zur Wiedererkennung des Faustus erzählt; was Homilien und Rekognitionen außerdem bieten, ist Zusatz.

Übrigens haben wir oben eine Hauptschwierigkeit beseitigt. An folgenden Stellen redet nämlich Klemens den Jakobus im Roman selber an:

---

[1]) Vgl. Uhlhorn S. 85ff, wo mehrere Stellen ausgeschrieben sind; Waitz S. 6. [2]) Waitz S. 28.

[3]) Auch Nau, Notes S. 25ff richtet sich gegen Waitz' Folgerungen.

[4]) Waitz macht die Voraussetzung, daß der postulierte „römische" Roman wirklich die Grundschrift ist. Es könnte natürlich auch eine weitergeführte Redaktion der Homilien sein.

Hom.	Rek.
α 6 30	— [$\backsim$ I 6 1]
α 17 24	I 14 3
α 20 30	I 17 8
β 1 1	— [$\backsim$ II 1 4]
—	V 36 20[1].

Es ist klar, bei der Annahme, daß Homilien und Rekognitionen unabhängig voneinander eine gemeinsame Quelle benutzen, ergibt sich die Nötigung, den Klemensbrief der Grundschrift zuzuweisen. Aber der Rekognitionenautor kennt nicht nur die Homilien, sondern benutzt sie auch. Man kann also bei ihm sehr wohl mit Interpolationen rechnen, die er vornahm, um nicht nur den Homilienschluß, sondern auch den Klemensbrief in seiner Rezension heimisch zu machen.

In dieser Beziehung ist folgende Stelle interessant (III 74 12): Simul et imperat mihi (sc. Petrus Clementi), quia intellexit me studiosius quae audirem memoria commendare, libris singula quaeque quae memoratu digna videbantur comprehendere et mittere ad te, mi domine Iacobe, sicut et feci parens eius praeceptis“[2]. So befahl es Petrus in Cäsarea. Im Klemensbrief dagegen befiehlt Petrus dem Klemens in feierlichen Ausdrücken, erst nach seinem Tode ein Buch zu schreiben *τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι* — — (c. 19 21) und es an Jakobus zu schicken. Beide Aufträge lassen sich nicht vereinigen, so daß hier die Möglichkeit einer Interpolation sehr nahe liegt[3]. Aber auch wenn wir annehmen, daß Petrus, nicht Klemens jene Bücher an Jakobus geschickt habe[4], so empfindet man es doch als lästig, daß ein Buch mit dem Inhalt der drei ersten Rekognitionenbücher sowie regelmäßige Jahresberichte von Petrus[5], außerdem aber der ganze

[1]) In den Homilien wird Jakobus, wie es nach dem vorausgegangenen Brief im I. Buch natürlich ist, durch die bloße 2. Person angeredet, in den Rekognitionen dagegen in aufdringlicher Weise unter voller Namensnennung.

[2]) Dasselbe wird mit ausdrücklichen Worten III 75 1 und 75 26 gesagt.

[3]) Waitz S. 85f scheint anzunehmen, daß alle drei Stellen — merkwürdigerweise führt er nur III 75 1 an — von Rufin oder einem Abschreiber verändert seien. Solch ein zweckloses Tun sieht Rufin garnicht ähnlich.

[4]) Man kann das allenfalls aus der wahrscheinlich korrupten Stelle der Homilien (α 20 30) herauslesen.

[5]) So hat es Jakobus dem Petrus befohlen α 20 31 (= I 17 9). I 72 17 (vgl. $\omega\alpha$ 35 5).

Roman von Klemens an Jakobus geschickt wird. Hier liegt offenbar eine Dublette vor, da Jakobus die Berichte von den Reisen des Petrus (und Klemens) in doppelter Gestalt zugehen. Nimmt man die verschwindend wenigen Stellen, an denen der Roman auf den angeblichen Adressaten Bezug nimmt — im ganzen fünfmal — hinzu, so liegt ja nach unseren obigen Resultaten nicht einmal ein Zwang vor, der Grundschrift diese Diskrepanzen aufzunötigen (vgl. S. 38 Anm. 1)[1].

Hierzu kommt die Beobachtung von Waitz, daß an der Parallelstelle der Homilien (γ 60ff) ältere Anschauungen über den Episkopat zugrunde liegen als im Klemensbrief. Dieser kann nämlich erst nach dem Edikt des Kallist. nach dem Jahre 220 geschrieben sein[2]. Für die Zeit der Grundschrift braucht hieraus nichts zu folgen[3]. Ihr Verfasser fand es vielleicht stilreiner, den Zacchaeus noch nach der alten Kirchenordnung ordiniert werden zu lassen[4], und es ist unbegreiflich, weshalb er der wenig späteren Ordination des Klemens plötzlich die moderne Ordnung zugrunde gelegt haben sollte.

Es wird daher immer noch das beste sein, den Klemensbrief mit den Homilien zu verbinden[5]. Jedenfalls ist die seit Hilgenfeld immer wieder auftauchende Ansicht, daß der Klemensroman als solcher, d. h. als „Ichroman", einen Adressaten voraussetze, durchaus irrig. Diese Literaturform ist dem Altertum genau so geläufig wie der Neuzeit (vgl. Apuleius), und speziell der Anfang des Romans „Ἐγὼ Κλήμης — —" sieht ganz so

---

[1]) An folgenden Stellen erwähnt Klemens den Jakobus: I 44 3, 57 7, 13, 59 9 („Iacobus Alphaei", als ob er ganz unbekannt wäre), 66 1. 5. 16, 69 1. 70 7, 71 6, 72 2. 12, 73 5. 9. Zwar ist diese Partie nach Bousset S. 426 f erst von den Rekognitionen hinzugetan, während sie nach Waitz in der Grundschrift stand. Auch α 35 5 ∾ I 72ᵇ wird Jakobus erwähnt. Aber an keiner einzigen Stelle erinnert der Autor daran, daß dieser Jakobus derselbe ist wie der vermeintliche Adressat des Romans. (Diese Anmerkung machte schon Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 48 [1905] 25 1).

[2]) Waitz S. 66 ff.

[3]) Anders Bousset S. 433 f, der annimmt, daß der a. 220—230 verfaßte Brief erst später zur Grundschrift hinzugefügt sei, und in ihm einen terminus ad quem sieht. Dann müßten damals schon jene Interpolationen stattgefunden haben. Aber der „gemeinsamen Quelle" zuliebe ist, wie wir sahen, diese Annahme nicht nötig.

[4]) Daß der Passus unbedingt zu den *Π. Π.* gehören muß, hat Waitz nicht bewiesen. Vgl. Bousset S. 433.

[5]) In unsern HSS sind der Brief und die 1. Homilie überhaupt als Einheit gefaßt. Nau, Notes S. 25 ff.

aus, als ob sich der Erzähler dem Leser zum erstenmal vorstellt[1]. Stellt man sich außerdem vor, daß der Klemensroman unvollendet blieb, so ist es begreiflich, wenn sich der erste Bearbeiter, der Homilist, bemüht, für die Person des Klemens und die Anlage des Romans dem Leser einige Winke zu geben[2].

2. Rufin. Rufin sagt in der Vorrede an Gaudentius, daß er den Klemensbrief absichtlich fortgelassen habe „quia et tempore posterior est et olim a me interpretata et edita" (S. 2 Gersd.). Daß der Brief „jünger" ist, ist richtig. Nur fragt sich, wie Rufin zu dieser Ansicht kam. Vielleicht so, daß er außer den „Rekognitionen" (die er übersetzt) eine, wie ihm schien, ältere Rezension kannte, in der sich der Brief oder Spuren des Briefes nicht fanden. Das können nicht die Homilien, sondern nur die Grundschrift gewesen sein. Rufin selbst sagt, er kenne zwei corpora von Büchern, die jene *ἀναγνωρίσεις* enthielten, „in aliquantis quidem diversa, in multis tamen eiusdem narrationis. Denique pars ultima huius operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur". Daß Rufin die Homilien meint, ist völlig ausgeschlossen, weil dort $\varkappa$ 11—23 von der transformatio Simonis die Rede ist[3]. Wenn man keine anderen Rezensionen annimmt, so bleibt nur die Grundschrift übrig, wo wirklich, wie wir sahen, nichts von der transformatio Simonis stand, die in den Rekognitionen erst aus den Homilien übernommen ist. Das paßt auch deswegen nicht übel, weil die Grundschrift ($\sim$ I—IX) sich im Erzählungsstoff hauptsächlich durch den fehlenden Schluß (X 52 ff) von den Rekognitionen unterscheidet[4].

[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus wirkt der Brief geradezu als Dublette.

[2]) Vgl. S. 38 Anm. 1. — Nach dem Bericht des Photius cod. 112, 113 gab es zu seiner Zeit noch Exemplare (der Rekognitionen), die den Brief nicht kannten. — Für die Unechtheit des Klemensbriefes tritt entschieden ein Bousset a. a. O.

[3]) Die Annahme (Waitz S. 48 1), daß Rufin von den Homilien ein Exemplar kannte, das wie der Pariser codex im Buche *αϑ* (c. 14 22) abbrach, ist verfehlt, da in jenem codex durch reinen Zufall nach p. 283 B einige Blätter ausgefallen sind (S. 183, 22 der Ausgabe von Lagarde). Darauf weist auch hin Nau, Notes S. 30.

[4]) Auch nach Chapman meint Rufin die (inzwischen von einem Eunomianer interpolierte) Grundschrift, da der Passus III 2 - 11 in beiden Rufinischen Rezensionen stand, die Homilien also nicht gemeint sein können (S. 24. 28). Ebenso hält Bousset S. 432 f Rufins zweite Version für die Grundschrift. — Nau a. a. O. unterscheidet bei Rufin zu scharf zwischen den duo corpora und den duae editiones. Unter den ersteren versteht er

3. Die Philokalia. Mit unserer Auffassung der Grundschrift scheint im Widerspruch zu stehen das vielbesprochene Zitat der Philokalia. Ein Teil des X. Buches der Rekognitionen (c. 10 24 — 13 2 über die Astrologie) erscheint nämlich in der Philokalia[1]: in einem Buch mit dem Titel *Ἡρῳδιοδοι* habe Klemens in Laodicea mit seinem Vater über die Genesis disputiert *λόγῳ ιδ'*. Waitz S. 40 bezieht das Zitat auf die Grundschrift, weil die Parallelstelle der Rekognitionen im X., nicht im XIV. Buch stehe. Aber der Beweis, daß die Stelle in der Grundschrift wirklich „im 14. Buch" gestanden hätte, ist mißlungen[2]. Übrigens scheinen nach der Beobachtung von Preuschen auch die Rekognitionen eine andere Einteilung gekannt zu haben[3]. Demnach ist die Philokalia durchaus ungeeignet, unsere begründeten Zweifel an der Echtheit des X. Buches zu beseitigen. Vielmehr läßt die Art und Weise, wie hier die anstößigen Stellen ausgelassen sind, auf Benutzung der Rekognitionen oder einer verwandten Redaktion schließen[4].

Über andere nachweisbare Rezensionen vgl. oben S. 4.

---

1) S, das Original der syrischen Fassung, 2) H + R, die also ihrerseits in die beiden editiones H und R zerfallen. Demnach hätte Rufin nur von der Verschiedenheit der beiden corpora, und nicht von der (mindesten ebenso auffälligen) Verschiedenheit der beiden editiones (H und R) gesprochen. Unsere Ansicht ist plausibler.

[1]) Philocalia c. 23. Ausgabe von Armitage Robinson, Cambridge 1893, S. 210.

[2]) Man versuehe einmal, den Inhalt der Grundschrift nach Büchern anzugeben! Waitz zählt „wie die Homilien". Aber diese haben beispielsweise in Tripolis 4 Bücher Predigten (R dagegen nur 3). Außerdem ist bereits eine der Simondisputationen im Buch *γ* verarbeitet (vgl. *ις* bis *ιϑ*). Endlich sind zwischen der Anagnorisis des Niketes und Aquila und der des Faustus zwei Disputationen über die „Vorsehung" einzuschalten. Erst daran schloß sich die Genesisdisputation. Man begibt sich also in der Frage der Bucheinteilung auf gefährliches Glatteis.

[3]) Vgl. I 20, III 31, VIII 37. Preuschen, in Harnacks Gesch. d. altchristl. Lit. S. 214. 221. So sucht z. B. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 46 (1903), 345 2 durch eine ebenso willkürliche Zählung dasselbe Zitat für seine Hypothesen fruchtbar zu machen.

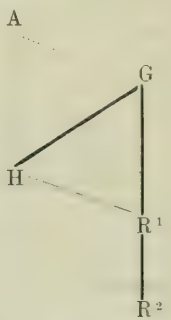
[4]) X 12 17: „Nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus (sc. stellarum, oben S. 31) potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest." Auch andere Flüchtigkeiten kommen vor. Das Zitat ist — höchst einseitig — nur aufgenommen, weil darin zwar nicht gegen die Macht der Sterne, aber wenigstens gegen die Astrologen gekämpft wird. Zur Frage der Echtheit des Zitats vgl. unten § 11.

Waitz sagt mit Recht bei Gelegenheit der syrischen Handschrift: „Damit bezeugt auch sie von neuem, in wie vielerlei Gestalten die Pseudoklementinen schon in ältester Zeit [im 4. Jahrhundert] umliefen". Um so größere Vorsicht ist bei den patristischen Zitaten nötig. Speziell die Fortführung der Grundschrift über die Wiedererkennung des Faustus hinaus läßt sich aus den patristischen Zitaten nicht belegen[1].

§ 5. Die Quelle der mythologischen Disputationen.

Unsere Lösung der verwickelten Frage nach Umfang und Entstehung der Klementinen soll folgender Stammbaum veranschaulichen[2].

A = δεϛ + X 15—51. Über die Mythologie.
G = Grundschrift, der „Klemensroman" (≃ I—IX).
H = Homilien = G + A (δεϛ) + ϰ 11—23 (Schluß der Homilien).
R^1 = Griechische Rekognitionen = G + A (X 15—51) + H (ϰ 11—23) + X 65—72 (Schluß der Rekognitionen).
R^2 = Rufins Übersetzung.



G, H und R^1 liegen in ihrer Entwicklung vollkommen klar da. Es handelt sich jetzt darum, nähere Feststellungen über die A-Quelle der Homilien und Rekognitionen zu gewinnen, die nach unsern bisherigen Ausführungen Dialoge des Apion und Klemens enthielt und in den Homilien in fast ursprüng-

[1]) Vgl. Waitz S. 39ff; Bousset S. 433f; Preuschen, in Harnacks Lit. S. 219ff.

[2]) Vgl. im einzelnen die genauere Inhaltsangabe von Waitz S. 37ff und Harnack, Chronol. S. 523ff.

licher Gestalt vorliegt (oben S. 14ff). Denn wir haben es nun einmal mit einer Quellenschrift des Homilisten zu tun, der nach Lage der Dinge die Dialoge nicht frei komponiert haben kann. Darauf deuten die oben behandelten Diskrepanzen, die nur bei einem Bearbeiter verständlich sind, der sich den Klemensroman nie innerlich ganz zu eigen gemacht hat. Einige weitere Differenzen werden uns über die Natur der Quelle näheren Aufschluß geben.

1. Fremdartiger Charakter und Disposition der Debatte. Bei der ersten lebensvoll geschilderten Begegnung versichert Apion dem Klemens, er habe seinen Gefährten immer wieder erzählt, wie schmählich Klemens von Petrus hintergangen sei (δ 7 13). In Cäsarea aber, wo Apion dies allein hätte erfahren können, findet sich nicht die geringste Spur von ihm.

δ 11 15 redet Klemens die dreißig Begleiter Apions an: *ὦ ἄνδρες Ἕλληνες*, obwohl sie später in der Gefolgschaft Simons erscheinen und einer von ihnen tyrischer Grundbesitzer ist[1].

Das Griechische spielt überhaupt eine bevorzugte Rolle. Durchaus griechisches Kolorit zeigt die echt rhetorische Ekphrasis, die sich von dem Gepräge des Romans scharf abhebt[2]. Es paßt garnicht übel, daß die Männer „in den Gärten" disputieren. Man erinnert sich dabei an Epikur, um so eher, da wir auch in unserm Roman einen Epikureer entdecken. Apion selbst führt ja mit sich *Ἀθηνόδωρον τὸν Ἀθηναῖον τῷ Ἐπικούρου ἀρεσκόμενον λόγῳ* (δ 6 6)[3]. Aber es paßt sehr schlecht, daß der emphatisch eingeführte Epikureer gänzlich stumm bleibt. Dabei gab es eine ausgezeichnete Gelegenheit, speziell Epikurs Lehre zu verteidigen. Klemens gibt nämlich zu Beginn der Apiondebatten eine ausführliche Disposition. Er will kämpfen:

---

[1]) Hierzu vgl. oben S. 27 Anm. 1.

[2]) Man muß sie griechisch lesen: *καί τις ἐν αὐτοῖς πλούσιος ἀνὴρ καὶ διὰ παντὸς χῶρόν τινα περὶ ἑαυτὸν κεκτημένος παμμούσων φύλλων, ἔφη Ἐπειδὴ σφόδρα καῦμα ἐπιφλέγει, βραχὺ τῆς πόλεως εἰς ἐμοὺς κήπους ὑποχωρήσωμεν. καὶ δὴ προϊόντες ἐκαθέζοντο ἔνθα ἦν καθαρὰ ψυχρῶν ναμάτων ῥεύματα καὶ δένδρων παντοίων χλοερὰ σκέπη. ἔνθα ἐγὼ ἀσμένως ἐκαθεζόμην καὶ οἱ λοιποὶ περὶ ἐμέ, καὶ ἡσυχάζοντες, ἀντὶ τῆς μελλούσης ἀξιοῦν με φωνῆς διὰ τοῦ ἀτενίζειν εἰς ἐμὲ δῆλοι ἦσαν τῆς ὑποσχέσεως τὴν ἀπόδειξιν ἀπαιτοῦντες. καὶ δὴ οὕτως λέγειν ἠρξάμην — — ὦ ἄνδρες Ἕλληνες — —* (δ 10).

[3]) Außerdem erscheint Athenodor ς 26 19 (vgl. ζ 5 19), ζ 9 24, ις 1 24, κ 17 6, κ 21 31.

1. gegen die, welche den Polytheismus und die Göttermythen[1],
2. die, welche die „genesis“[2],
3. die, welche die Lehre vom zufälligen Weltgeschehen eingeführt haben[3].

Gegenüber diesen drei falschen und irrigen Weltanschauungen will er (Klemens) zeigen, daß

4. die Religion der Juden die beste sei[4].

Genauer kann der Disputationsstoff nicht disponiert werden[5]. In Wirklichkeit wird aber nur der erste Hauptteil, die Göttermythen, behandelt, denn dahin gehören die genannten Bücher δες. Gegner ist hier Apion, der die Mythen allegorisch erklärt. Daß der alexandrinische Gelehrte wirklich diese allegorischen Künsteleien nicht verschmäht hat, wird unten gezeigt werden (§ 10, 8).

Im dritten Teil verspricht Klemens, gegen die Lehre Epikurs zu kämpfen. Daß aber Apion ein Epikureer gewesen sei, ist absurd, da er ja vielmehr Allegoriker ist. Noch merkwürdiger ist es, daß Klemens nach der Büchermasse δες nur in einigen kurzen Sätzen des Buches ς Epikurs Philosophie berührt (ς 19 18–29, 24, 25). Da drängt sich die Vermutung auf, daß der Homilist eine Quelle kennt, in der außer der Mythenallegorie auch Epikurs Lehre bekämpft wurde. Wer dort Gegner war, kann nicht mehr zweifelhaft sein: eben jener Epikureer Athenodor, der in den Homilien so beharrliches Stillschweigen bewahrt[6].

Im andern Dispositionsteil, verspricht Klemens, werde er gegen die „Genesis“ kämpfen. Aber abgesehen von der emphatischen Disposition hören wir von der Genesis kein Wort.

---

[1]) *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο, καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς — —* (δ 12 24–28).

[2]) *ἄλλοι δὲ εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο, τὴν λεγομένην γένεσιν — — —* (c. 12 28–35).

[3]) *ἄλλοι δὲ ἀπρονόητον φορὰν εἰσηγοῦνται, ὡς αὐτομάτως τῶν πάντων περιφερομένων, οὐδενὸς ἐφεστηκότος δεσπότου — —* (c. 13 35–41).

[4]) *ὁ δὲ τῶν (ὡς ὑμεῖς φατέ) βαρβάρων Ἰουδαίων λόγος εὐσεβέστατός ἐστιν, ἕνα πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εἰσηγούμενος — —* (c. 13 4–11).

[5]) Nach Darlegung der Disposition beginnt Klemens mit ausdrücklichen Worten seine Untersuchung *Πλὴν ἐπάνειμι ἐπὶ τὴν πρωτίστην τῶν Ἑλλήνων δόξαν* (c. 15 14).

[6]) Das Schweigen ist um so auffallender, als Athenodor sich in den bezeichneten Kapiteln unter der Zuhörerschaft des Klemens befindet.

Folglich gehört auch dieser Teil zu der Quelle des Homilisten, und nicht einmal den Gegner brauchen wir lange zu suchen, da Apion noch einen zweiten Begleiter hat: *Ἀννουβίωνα τὸν διοσπολίτην τινὰ ἀστρολόγον* (δ 6 6). In den Homilien erscheint er stets in Gesellschaft von Apion und Athenodor[1], außerdem spricht er in der falschen Schlußburleske des Homilisten einige nichtssagende Worte, die mit einem Astrologen nichts zu tun haben (ϰ 15ff). Wichtiger ist, daß sich der Homilist in Antiochia noch eine Genesisdisputation des Klemens und Annubion gedacht zu haben scheint (ιδ 12 25-33, ϰ 21 25). Mag es ihm damit Ernst gewesen sein oder bloßer Scherz, jedenfalls ist es leicht zu erraten, woher er diese Erfindung genommen hat. Sicherlich nicht aus der Grundschrift, wo Apion, Annubion und Athenodor garnicht auftraten, sondern aus derselben Quelle, in der Klemens zuerst gegen Apion, dann gegen Annubion, endlich gegen Athenodor kämpft. Diese Argumentation ergibt sich aus der erhaltenen Disposition, die in den Homilien ganz unorganisch wirkt. Der Homilist gibt sich viel Mühe, die Lücken zu verheimlichen, indem er allen Ernstes Apion zu einem Epikureer macht und die Genesisdisputation wenigstens in blauer Ferne noch in Aussicht stellt.

2. Eine jüdische Bekehrungsgeschichte. Gegenüber den drei Weltanschauungen des griechischen Denkens (*Ἑλλήνων παιδείας*) legt Klemens die ganze Wucht seiner Beweisführung in die Darstellung der Jüdischen Lehre, die er als höchste Lebensweisheit mit warmer Empfindung preist[2]. Hier sucht man vergebens die Gedankenwelt des Christentums, vielmehr ist Klemens' Weltanschauung lediglich ein verfeinerter Monotheismus. Gleichwohl bedarf unsere Ansicht noch der Stütze.

Betrachten wir einmal genauer den Helden der Disputation, jenen „Klemens". Er selbst erzählt eine hübsche Geschichte aus seiner Jugend. In Rom, wo er geboren wurde, fühlte er einst einen so mächtigen Drang nach „Wahrheit" in sich, daß er vom Jammer des Lebens angefaßt in Krankheit fiel. Apion

[1]) Vgl. S. 43 3. ϰ 11 27.

[2]) In den Büchern δες ist die christliche Lehre völlig ausgeschieden und hat der jüdischen — so auch der Name — Platz gemacht. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines, Revue des Études Juifs 46 (1903) 89ff, findet in den Homilien, zwar nicht in unsern Apiondisputationen judaistische Spuren. Gegen ihn vgl. Waitz S. 381ff.

aber, der zufällig das Schlafgemach betrat, machte er durch eine List glauben, daß er vor Liebe krank geworden sei[1]. Um seinen Herzensfreund gesund zu machen, schreibt Apion einen Liebesbrief, in dem er die Geliebte des Klemens verführen will, die stereotypen Ehebrüche der Götter nur getreulich nachzuahmen[2]. Der schlaue Klemens schreibt nun heimlich einen Antwortbrief unter dem Namen jener erdichteten Schönen. Sie erwidert dem Apion schlagfertig, Eros sei keineswegs, wie er meine, der älteste Gott, sondern die Gelehrten hätten die frevelhaften Göttermythen erfunden, um ihre eigene Schande zu beschönigen[3]. Als Apion diese Antwort gelesen hat, macht Klemens ihm die peinliche Enthüllung, daß er sich schon längst zum Judentum bekehrt habe. Darüber gerät der grimmige Judenfeind derartig in Wut, daß er auf der Stelle das Haus des Freundes und sogar die Stadt Rom verläßt[4].

Der Antwortbrief der Geliebten ist abgesehen von der gleichen formellen Technik (vgl. Anm. 3) mit dem ersten Brief und der Person des Judenfressers Apion unlöslich verbunden. Erst durch ihn bekommt Apions Auftreten eigentlichen Witz

---

[1]) Man erkennt leicht die anmutige Erzählung von Antiochus' Liebeskrankheit wieder (Plut. vit. Demetr. c. 38), vgl. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad christianos propagatione, Göttingen 1911, S. 11 ff; Heinemann, Epistulae amatoriae, quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis (Diss. Argentoratenses XIV 3), S. 52.

[2]) Philostrat ep. 30 (Hercher, Epistologr. Graeci), wo dasselbe Mittel gebraucht wird. Heinemann S. 49.

[3]) Sehr richtig urteilt Heinemann S. 49 1: Rhetorum exercitationes auctori Clementinorum (wir sagen der Quelle des Homilisten) ante oculos versatas esse probatur etiam responso, quod apud illum dat mulier (ε 20). Beide Briefe putzen sich mit rhetorischen Satzschlüssen. Apions Brief ε 10 8 — *νων ζηλοῦσαν βίον* (_ _ _ _ ⏑ ⏒). 10 13 *πάντα ὑπάρχουσαν* (_ ⏑ _ _ ⏑). 10 14 — *των θεῶν προεβύτατος* (_ ⏑ _ _ ⏑ ⏑⏑). 10 15 *στοιχείων οὐ θεῶν* (_ _ _ _ ⏑ _). 10 17 *τοῦ Ἔρωτος* _ ⏑ _ ⏑). 10 18 *ἐπιδημῶν ἐστὶ νοῦς* (⏑⏑ _ _ _ ⏑ _). 10 18 — *τοὶ θέλοντες* (_ ⏑ _ ⏑). 10 19 — *τοῦ κελευσθῶμεν* (_ ⏑ _ _ ⏑) usw. Im Gegenbrief ε 21 7 *ἔστιν ἀρχηγέτης* (_ ⏑ _ _ ⏑ _). 21 8 — *η ὁ πάσχων ἐκών* (_ ⏑ _ _ ⏑ _. 21 11 — *ζων αὐτοῦ τυγχάνει* (_ _ _ _ ⏑ _). 21 12 — *ῥῳ πόθῳ φερομένου* (_ ⏑ _ ⏑⏑ ⏑ _). 21 16 — *γνώσει μειούμενον* (_ _ _ _ ⏑ ⏒). 21 20 — *σεσιν ἐμίγνυντο* (⏑⏑ ⏑ _ _ ⏑). 21 21 — *ριζον αὐτάς* (_ ⏑ _ ⏒). 21 23 — *στροις ἐκοσμήθη* (_ ⏑ _ _ ⏑). 22 24 — *δου κολάζονται* (_ ⏑ _ _ ⏒). 23 30 *τοῦ ἀσελγοῦς Διός* (_ ⏑ _ _ ⏑ ⏒) usw. Die Formen des doppelten trochaeus, creticus + trochaeus und des doppelten creticus sind vertreten, am häufigsten letztere.

[4]) Das alles erzählt Klemens in Tyrus seinen Zuhörern. Apion selbst ist an diesem Tage krank.

und Pointe[1]. Da so wie so fast allgemein zugestanden wird, daß der Homilist in den Apiondisputationen eine Quellenschrift benutzt, muß man auch die beiden Briefe, um die sich die ganze Disputation dreht, zur Quelle ziehen.

Dort spielte der Alexandriner natürlich eine große Rolle, aber Hauptheld war offenbar ein Jüngling, der vom griechischen Heidentum zum jüdischen Glauben bekehrt wird. Und zwar bekehrt er sich in Rom selbst, wie er Apion bekennt: *μέχρι τοῦ νῦν πολλὰς γνώμας φιλοσόφων διασκοπήσας πρὸς οὐδένα αὐτῶν ἔνευσα ἢ πρὸς τὸ Ἰουδαίων μόνον, ἐμπόρου τινὸς αὐτῶν ὀθόνας πιπράσκοντος ἐνταῦθα τῇ Ῥώμῃ ἐπιδεδημηκότος καὶ ἐκ τινὸς συντυχίας ἀγαθῆς ἁπλούστερόν μοι τὸ μοναρχικὸν ῥόνημα παραθεμένου* (ε 28 12). Von einem jüdischen Seilhändler hat Klemens also in Rom die jüdische Lehre des Monotheismus gehört, die jener ihm in vertraulichen Gesprächen schlicht und einfach mitteilte. Seit jener Zeit bekennt er sich zum Judentum.

Niemand verkennt die Analogie zwischen diesem römischen Jüngling und unserm Klemens. Aber sie wird aufgewogen durch schwere Diskrepanzen. Zu dem Klemens, der im Beginn des „Romans" geschildert wird, dringt zuerst ein dunkles Gerücht von dem „Sohne Gottes" (*α* 6 3). Dann erscheint ein Unbekannter[2], der auf dem römischen Forum predigt — über den „Sohn Gottes" (*α* 7 11). Der leicht erregbare Klemens spricht zu sich selbst: *Εἰς Ἰουδαίαν πορεύσομαι, ἵνα ἰδω εἰ ταῦθ' οὕτως λέγων ἀληθεύει ὡς ὅτι υἱὸς θεοῦ ἐπιδεδήμηκεν τῇ Ἰουδαίᾳ* (*α* 7 23). Rasch tritt er die Reise an, wird aber vom Sturm nach Alexandria verschlagen. Wieder hört er dort jemanden predigen über den „Sohn Gottes" (*α* 9 14). Der Mann ist Barnabas, der ihn nun als erster tiefer in die Geheimnisse der „wahren Prophetie" führt (*α* 13 10 ∼ *β* 4 26). Auch Petrus klärt Klemens vor allem über diesen Kernpunkt der christlichen Lehre auf (*α* 18f; vgl. *α* 20 30, 21 15).

Hier läßt der Verfasser offenbar mit bewußter Kunst seinen von glühendem Eifer beseelten Klemens von den ersten

---

[1]) Vgl. *ε* 2 39-4. *ε* 27 4. Anders J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, S. 207: „Der wackere Autor gibt sich die Mühe, einen ganzen heidnischen Brief, ein ‚Lob des Ehebruchs' einzurücken und sogar einen Gegenbrief zu komponieren." Richtiger urteilt Heinemann über Charakter und Herkunft des Gegenbriefes, oben S. 46 Anm. 3.

[2]) Die Fassung der Grundschrift ist hier nicht völlig sicher, vgl. oben S. 6 f.

dunklen Ahnungen durchdringen zum vollen Verständnis der Lehre unter der Leitung des Petrus[1]. Diese Erkenntnis läßt vollends die oben widerlegte Annahme, daß die Bücher δες der Grundschrift angehören und Klemens schon vor Beginn des Romans ein Bekehrter ist, zur Unmöglichkeit werden. Außerdem ist die Kluft zwischen dem jüdischen „Monotheismus" und der christlichen Lehre vom „wahren Propheten", die in beiden Fällen den Anstoß zur Bekehrung geben, zu groß für einen immerhin einheitlich konzipierten christlichen Roman. Überhaupt wer ist jener jüdische *ἔμπορος ὀθόνας πιπράσκων*, der Klemens den Monotheismus in vertraulicher und schlichter Weise erklärt hat? Zu Beginn des „Romans" hören wir nur von einem Unbekannten, der auf dem römischen Forum über den „wahren Propheten" predigt.

Diese Diskrepanzen sollten genügen. Eine andere fällt fast in das Gebiet der unfreiwilligen Komik. Der tyrische Klemens verbreitet sich in dem fiktiven Gegenbrief ausführlich über die Bekämpfung des Ehebruchs, gibt viele nützliche Ratschläge über die Knabenerziehung[2] und gesteht nach Endeckung des Betrugs dem Apion freimütig: *Ἐγὼ γυναικὸς οὐκ ἠράσθην οὐδὲ ἄλλου τινός, πάνυ μου τῆς ψυχῆς δεδαπανημένης πρὸς ἄλλας ἐπιθυμίας καὶ πρὸς ἀληθῶν δογμάτων εὕρεσιν* (ε 28 10). Dieser tugendstolze Klemens redet aber (wie man glauben soll, wenige Monate später) in Aradus aus Furcht, von Petrus getrennt zu werden, gänzlich anders: *πρὸς τούτοις δεδιώς μου καὶ τῆς ἀκμῆς τὴν ἐκ φύσεως ἐπιθυμίαν, ἠγωνίων μήπως ἀπολειφθείς σου, ἄνθρωπος ὢν νεώτερος, ὅπερ νῦν οὕτως ἐνστάσεως ἔχω, κἂν κατά τινα χόλον θεοῦ ἀποστῆναί σου ἀδύνατον εἰ ἥττων ἐπιθυμίας ἔσομαι* (ιβ 5 4).

So sicher sich nun aus alle diesem ergibt, daß die ganze jüdische Bekehrungsgeschichte der Bücher δες niemals in der Grundschrift gestanden hat, so liegt doch die erstaunliche Ähnlichkeit dieser beiden Jünglinge auf der Hand, die ja beide von Philosophie übersättigt sich vom Griechentum abwenden[3].

[1]) Gerade dies Moment, das unsere Erzählung zu einem Entwicklungsroman erhebt, betont mit Recht G. Misch, Geschichte der Autobiographie, Leipzig und Berlin 1907: „auch einen künstlerischen Aufbau konnte die Bekehrungsgeschichte in dieser Literatursphäre erhalten" (S. 297f). Vgl. auch die gut komponierte Anagnorisis des Faustus, oben S. 10f.

[2]) ε 24 12—26, d. h. der ganze Schluß des Gegenbriefs.

[3]) Auch andere Ähnlichkeiten zwischen der Anlage des Romans und

Warum sollen wir nicht annehmen, daß dem Verfasser der Grundschrift dieselbe Quelle zugänglich war wie dem Homilisten? In dessen Quelle disputiert ein Jüngling gegen die allegorische Mythendeutung, gegen die Genesis und gegen Epikurs Lehre. Genesis und das „zufällige Weltgeschehen" werden aber auch in der Grundschrift an drei Disputationstagen heftig bekämpft. Die sich gegen die Mythenverdrehung richtende Disputation fehlt in der Grundschrift, und zwar notwendigerweise, da sie aus dem Charakter der handelnden Personen nicht entwickelt werden kann.

Man sieht jetzt leicht, wie sich die Sache verhält. Was wir in der Grundschrift vermissen, die Gegner jener gegen Epikur und die Astrologen gerichteten Disputationen, finden wir in den Homilien, die uns die Figuren des Athenodor und Annubion liefern; was wir dagegen in den Homilien vermissen, die versprochenen Disputationen gegen Epikur und die Astrologen, erkennen wir in der Grundschrift wieder.

Folglich schöpfen Grundschrift und Homilien aus derselben Quelle, in der der tyrische Klemens mit Apion, Annubion und Athenodor disputierte[1].

Man könnte verwundert fragen, wie es dem Homilisten, einem späteren Bearbeiter der Grundschrift, gelang, dieselben Quellen wie seine Vorlage aufzustöbern. Aber wie der Verfasser der Grundschrift seine Quelle benutzt hat, werden wir im zweiten Abschnitt sehen; manchmal hat er sie fraglos fast wörtlich exzerpiert. Speziell die Kapitel 19—28 des IX. Buches, die mit Karneades' Argumenten gegen die Astrologie fechten, hat er unverändert übernommen. Und gerade sie waren in

der jüdischen Geschichte sind bemerkenswert. So ergreift beide Jünglinge ein derartiger Ekel vor der Philosophie, daß sie ganz krank davon werden (α 2 10 ∾ ε 2 35). Vgl. α 3 20 ∾ ε 2 34 die philosophischen *ἀναστεναί* und *κατασκευαί*. Sisyphus, Tantalus und Ixion dienen α 4 4 und ε 6 5 als Beispiele. Ägyptische Magie wird verpönt α 5 12 und ε 3 14.

[1]) Vgl. hierzu den Stammbaum S. 42. — S. 22 ist die Ansicht Boussets (S 430) erwähnt, nach der in der Grundschrift Klemens, Niketes und Aquila mit Apion, Athenodor und Annubion disputierten. Diese Hypothese durch Interpretation für die Grundschrift zu erhärten, dürfte schwer halten. Aber freilich hat zuerst Bousset die enge Beziehung des Athenodor und Annubion zu den grundschriftlichen Disputationen klar erkannt. Außerdem hat auch er schon S. 430. 446 f. vermutet, daß hier eine „hellenisch-philosophische" Quelle zugrunde liegt. — [Ich kam zu meiner Auffassung, ohne Boussets Resultate zu kennen. Irgendwo müssen jedenfalls einmal Apion, Annubion und Athenodor disputiert haben.]

einer Zeit, wo das astrologische Interesse im Mittelpunkt stand, jedenfalls so berühmt, daß ein kluger und hellhöriger Mann wie der Homilist leicht ausfindig machen konnte, woher die Wasser rauschten. Denn allerdings haben wir uns überzeugt, daß der Homilist nicht nur an dem Lehrstoff der Grundschrift herumänderte, sondern diese um die Bücher δες und den Homilienschluß bereicherte[1].

Nicht viel unwahrscheinlicher ist unsere Vermutung, was die Rekognitionen betrifft. Jedenfalls schöpfen sie und die Homilien aus einer gemeinsamen Quelle A[2]. Nachdem aber der Homilist die Namen des Apion, Annubion und Athenodor mit hinübergerettet hatte, konnte ein einigermaßen belesener Gelehrter dieselbe Quelle wiedererkennen und für seine Zwecke nutzbar machen. Daß der Rekognitionenautor ein Gelehrter war, ist schon nach seiner verklausulierten Stellung zur Astrologie (X 10 – 13 2) wahrscheinlich.

Allerdings müssen wir annehmen, daß jene Quelle seinerzeit eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte. Es scheint ein Disputationsbuch gewesen zu sein, in dem ein griechisch erzogener Jüngling, der zum Judentum übergetreten ist, mit Eifer gegen die landläufigen griechischen Weltanschauungen zu Felde zieht. Seine Gegner waren Apion, Annubion und Athenodor. Das Buch gibt sich als eine jüdische Bekehrungsschrift zu erkennen, da das Christentum auf Kosten auffallender jüdischer Momente völlig in den Hintergrund gedrängt wird. Nicht am wenigsten entscheidet in dieser Frage die Person des Apion, der sogar in den bewußt christlichen Homilien seiner historischen Stellung wegen als Erzfeind der Juden erscheint. In der Tat hat er nie etwas mit dem Christentum zu tun gehabt. Endlich wird uns unten (§ 8, 3 und 10, 7) noch ein wichtiges Argument für unsere Annahme einer jüdischen Disputationsschrift begegnen.

---

[1]) Daß der Homilist den Erzählungsstoff willkürlich verändert hat, kann man schon aus der falschen Wiedererkennung des Faustus sehen (oben S. 8ff).

[2]) X 50 4: „quid illi humanum genus iuverunt, qui dixerunt non esse deum, sed casu omnia et fortuito agi? nonne ut haec audientes homines et arbitrantes nullum esse iudicem, nullum provisorem rerum, ad omne facinus, quod vel furor vel avaritia vel libido dictasset, neminem verendo praecipites agerentur?“ Epic. 355, 12 Usener. Auch dieser Satz, der schwerlich in der Grundschrift stand (vgl. VIII 10ff), ist wohl aus jener jüdischen Quellenschrift A geflossen.

Die ganze Schwierigkeit — sie völlig zu leugnen wäre absurd —, die in der Annahme liegt, daß Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in gleicher Weise von derselben Quelle abhängig sind, wird nicht unwesentlich gemildert, wenn wir es mit einem Erzeugnis der jüdischen Apologetik zu tun haben

Unserer Hypothese würde zu Hilfe kommen die von Chapman inaugurierte Tendenz, Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in einen Zeitraum von knapp fünfzig Jahren zusammenzudrängen [1]. Außerdem wird es doch immer wahrscheinlicher, daß alle drei Autoren in dem räumlich beschränkten Syrien geschrieben haben [2]. Man darf sich aber, wenn man unsere Quellenanalyse verwirft, nicht ohne weiteres darauf berufen, daß die gedachte Quelle nirgends zitiert wird. Wollte man die Bücherproduktion des Altertums lediglich aus den Zitaten rekonstruieren, so würde sich ein verzeichnetes Bild ergeben. Kaum hat eine Zeit so skrupellos abgeschrieben oder sich so vor dem Zitat mit Namensnennung gescheut, und gerade diesen mittelmäßigen, gar nicht einmal so schlechten Romanschreibern merkt man es an, daß sie sehr viel gelesen haben, viel mehr als die wenigen Quellen, die wir aufzeigen können [3].

Nicht ohne Grund haben wir in den philosophischen Disputationen eine besondere Quelle vermutet. Aber wir können diese Ansicht nur durch Interpretation stützen. Wir geben dabei einstweilen alle unsere Aufstellungen preis und wenden uns ohne Voreingenommenheit zum folgenden Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Disputationen (VIII 1—IX 32).

Faustus hat Petrus und den drei Brüdern am Meeresstrande die Torheit des Betens vorgeworfen, da es weder Götter noch Vorsehung gebe. Hieraus entwickelt sich eine Debatte, in der Faustus an drei Tagen mit Niketes, Aquila und Klemens dispu-

[1]) Der späte Ansatz der Grundschrift wird freilich unten § 11 widerlegt werden. [2]) Über die Lokalisierung vgl. unten § 11.

[3]) Es mag erlaubt sein, hier auf die mittelhochdeutschen Epiker hinzuweisen, deren Quellen wir z. T. nicht mehr namhaft machen können, die aber seinerzeit weithin berühmt waren und von den gelehrten Lesern sofort wiedererkannt wurden.

tiert. In der ersten Disputation ist die Technik diese, daß jeder Debatter eine bestimmte „Definition“ gibt. Dann beleuchtet Niketes zunächst die Ansicht des Gegners und setzt ihr schließlich seine eigene entgegen. Dieselbe Technik beobachtet man in der dritten Disputation, während in der zweiten häufiger dialogische Form gebraucht wird.

Faustus definiert nun im Anfang: „Ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet“ (VIII 4 18). Und Niketes: „Ego dico providentia dei gubernari mundum, in his dumtaxat, quae gubernatione eius indigent“ (VIII 6 16). Daran schließen sich ohne Unterbrechung von Kap. 9—34 die Ausführungen des Niketes.

§ 6. Analyse der ersten Disputation.

1. Das simplex und compositum. c. 9 1—22. Niketes geht zu Beginn seines Vortrags über die letzten Gründe des Weltalls aus von dem Unterschied zwischen dem „Einfachen“ und dem „Zusammengesetzten“. Das Einfache ist etwas Einheitliches, das nicht die Fähigkeit der Trennung oder Auflösung besitzt und gänzlich qualitätlos ist. Dagegen ist das Zusammengesetzte aus zwei, drei, vier oder mehr Elementen zusammengesetzt und kann folglich in diese seine Teile zerlegt und aufgelöst werden. Das Einfache ist ewig, das Zusammengesetzte sterblich. Folglich ist das Einfache Gott, der die Materie „zusammensetzt“. „Neque ergo condendi virtus (= simplex) in immenso cessare potuit, neque bonitas otiari, sed ad substituenda ea quae sunt, bonitate, ad componenda et firmanda virtute provocatur. Substituuntur ergo et componuntur quaedam — — ex duobus vel tribus, quaedam vero ex quattuor, alia ex pluribus.“

Hiermit bricht dieser erste eigentümliche Abschnitt ab, und der Autor fährt fort: „Sed quoniam nunc nobis de mundi ratione quaeritur et de substantia eius, quam ex quattuor elementis esse compositam constat — —“. Dadurch gewinnt der erste Passus den Anschein einer ganz allgemeinen Erwägung des Unterschiedes zwischen Einfach und Zusammengesetzt. Das ist aber nicht der Fall, denn in dem Satze „Neque ergo condendi virtus in immenso cessare potuit“ ist die ganze Entstehungsgeschichte der Welt und ihrer Teile als Zusammensetzung aus drei, vier oder mehr Elementen durch das simplex zu verstehen. Es deutet demnach auf eine Fuge,

wenn der Autor mit ausdrücklichen Worten zur ratio mundi übergeht, — als ob er vorher von etwas anderem gesprochen hätte. Ferner ist im ersten Abschnitt die Materie aus zwei oder mehr Elementen entstanden, im folgenden „zugestandenermaßen" aus vier. Endlich fällt es auf, daß das feierlich eingeführte simplex künftig überhaupt keine Rolle mehr spielt, obwohl noch häufig von der „Zusammensetzung" der Elemente die Rede ist.

Der Autor mengt hier offenbar zwei philosophische Ansichten durcheinander und wird schwerlich für den ersten Abschnitt dieselbe Quelle wie für den zweiten zu Rate gezogen haben[1]. Die Fuge ist noch kenntlich durch den schlecht gelungenen Übergang.

2. Über die Weltentstehung. In den Kapiteln 10 und 11 gibt der Autor eine Disposition der folgenden Ausführungen.

I. Die Welt ist
   1. ungeworden
   2. geworden
      a) durch sich selbst
      b) durch einen andern.

II. Ist die Welt durch einen andern geworden, dann durch die Vorsehung. Die Vorsehung aber kann man sich in dreifacher[2] Weise vorstellen
   1. alles umfassend (generalis erga omnia)[3]
   2. spezielle Teile umfassend (specialis erga partes)[4]
   3. alles und spezielle Teile umfassend (generalis omnium et specialis partium)[5].

---

[1]) S. unten S. 61 f.

[2]) C. 11 4. 5: „[an et generaliter erga partes]" muß getilgt werden, weil im folgenden nur drei Arten der Vorsehung behandelt werden, 11 6. 11 9. 11 11.

[3]) C. 11 6: „generalis autem intellegitur hoc modo, quasi ab initio deus faciens mundum ordinem dederit rebus et cursum statuerit et ultra eorum curam quae geruntur, habere cessaverit". So definiert ist die Vorsehung identisch mit der fatalistischen „genesis" (vgl. c. 12 1-4).

[4]) C. 11 9: „specialis vero erga partes hoc modo est, ut quorundam quidem vel hominum vel locorum providentiam gerat, quorundam vero non gerat". Vgl. oben S. 52 die „Definition" des Niketes VIII 6 16. So, meint der Autor, müßte ein Christ sich die Vorsehung denken.

[5]) C. 11 11: „generalis autem omnium et specialis partium simul hoc modo est quasi et ab initio omnia fecerit deus et usque ad finem per singulos quosque providentiam gerat" [das folgende „et unicuique reddat pro actibus suis" sieht nach einem Zusatz aus, s. S. 57 Anm. 2]. Dies ist genau die Definition der stoischen *πρόνοια*, Cicero de nat. deor. II § 75.

Diese klare Disposition ist im folgenden arg verwirrt. Der Autor beginnt nicht mit der „Weltentstehung“ (I), sondern der „Vorsehung“ (II), und zwar wendet er sich heftig gegen die erste Vorstellung (II 1), die die Vorsehung als „genesis“ faßt[1]. Dann plötzlich sagt Niketes ganz zusammenhangslos: „Ego vero mundum dico a deo factum et ab ipso quandoque esse solvendum“. Damit kehrt der Autor kurz entschlossen zur Frage der „Weltentstehung“ (I) zurück.

Man erwartet nun im 13. Kapitel endlich eine Erläuterung des ersten Disputationsteils (I 1), ob die Welt ungeworden und ohne Anfang ist. Hierbei hätte man an Parmenides zu denken, auf den der Autor später mit wenigen parenthetischen Worten anzuspielen scheint (c. 14 5-12)[2]. Aber an der richtigen Stelle fehlt dieser Teil (I 1). Vielmehr behauptet der Autor c. 13 sogleich, daß die Welt „geworden“ *(γενητός)* sein müsse, weil sie körperlich ist. Jeder Körper sei entweder eine einheitliche Masse oder in Teile zerlegbar. Die Welt habe sich also entweder aus einer Masse *(ὕλη)* zu der Mannigfaltigkeit der Formen entwickelt oder es sei umgekehrt die große Masse des Weltalls aus unendlich vielen verstreuten Teilchen *(ἄτομοι)* entstanden.

Ersteres ist die stoische Lehre von der aus vier Elementen bestehenden Materie, letzteres die Lehre Epikurs.

Nachdem im 13. Kapitel gesagt ist, daß die Welt wirklich „geworden“ ist und einen Anfang hat, entsteht die Frage, ob sie durch sich selbst oder durch einen andern „geworden“ ist (I 2a und b). Hartnäckig wird wiederum die Disposition verwirrt, da Niketes sich zuerst den Theorien zuwendet, nach denen die Elemente des Stoffs durch eine außer ihm liegende Kraft gemischt wurden. Dem Autor war es bequemer, ohne Rücksicht auf die Disposition zuerst diesen Teil abzuhandeln, da sich von hier aus sehr leicht die Identität dieser Kraft und Gottes erweisen ließ (c. 14—16 15). Erst dann wagt er es, sich mit Epikurs Lehre zu beschäftigen, die die Atome ohne eine äußere Ursache oder Kraft sich bewegen läßt. In diesem Sinne

[1]) C. 12 1-3. Vgl. S. 53 Anm. 3.

[2]) Die Ewigkeit der Welt, die an jener Stelle bekämpft werden soll, wird in gleicher Weise geleugnet von Philo de provid. I § 6; vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 4. — Basilius, Hexahemeros 1 c. 3, vgl. K. Gronau, Posidonius eine Quelle für Basilius' Hexahemeros, Braunschweig 1912, S. 26f.

faßt der Autor die Epikureische Kosmologie als Materialismus, dem er die Berechtigung abspricht, da es keine Atombewegung aus eigener Kraft geben könne (c. 16 16—19).

Nun hätte es genügt, in diesen Kapiteln Epikurs Ansicht zu widerlegen, da schon vorher gezeigt ist, daß eine den Stoff bewegende Kraft angenommen werden muß, die identisch ist mit Gott. Nichtsdestoweniger bemüht sich der Autor von neuem zu beweisen, daß die Welt nicht durch die „unvernünftige Natur", sondern durch einen vernünftigen Schöpfer „zusammengesetzt" sein muß. Darum läßt er den hier ganz unangebrachten Einwurf: „Sed dicet aliquis haec a natura fieri" passieren und will uns vergessen machen, daß er in den Kapiteln 16—19 bereits gegen die „natürliche" Philosophie polemisiert hat. Im 20. Kapitel finden wir also genau dieselbe Sachlage wie Kap. 13, denn hier wie dort wird die Alternative gestellt, ob die Welt durch sich selbst [Epikur] oder durch einen andern [Stoa] „geworden" ist. So kommt es, daß diese beiden Kapitel wiederholt Dubletten aufweisen. Vgl. c. 20 7: „Quodsi idonei tibi testes videntur philosophi — —", während Niketes vorher geprahlt hat: „— — testantur etiam philosophorum plurimi sapientes viri. Sed ne videamur quasi egentes adsertionibus uti voluisse testibus, de principiis — — quaeramus" (c. 13 2). Wie der Autor seine Theorie der Weltentstehung entwickelt, sahen wir schon: „Corporeum esse mundum hunc visibilem, eo ipso quod est visibilis satis constat"; alles was aber sichtbar sei, sei auch „geworden" (c. 13 4—f). Derselbe Beweis kehrt wieder c. 20 10: „Visibilis enim est — — et palpabilis atque corporeus (sc. mundus), omnia autem quae huiusmodi sunt, facta esse constat". Das stammt nach dem eigenen Bekenntnis des Autors aus Platos Timaeus (p. 28b), den er im 13. Kapitel, obwohl die „adsertiones philosophorum" stolz verschmäht werden, stillschweigend und heimlich benutzt; im 20. Kapitel dagegen zitiert er ihn öffentlich.

Aus alledem ist zu schließen, daß der Autor eine bestimmte Disposition kennt, an der er beständig herumändert. Die Platostelle beweist nicht bloß, daß die Welt „geworden" (*γενητός*), sondern auch daß sie durch die Kraft eines Urhebers und Schöpfers geworden ist[1]. Wenn aber ein Argument, das die

[1]) C. 20 12: „quod autem factum est, aliquem habet sine dubio auctorem, a quo factum est. Hunc ergo — — factorem parentemque om-

Existenz des Weltschöpfers beweist, nach der Auseinandersetzung mit Epikur angeführt wird (c. 20), so ist dies nur im Sinne der oben gegebenen Disposition, nach der zuerst die Frage, ob die Welt durch sich selbst „geworden" ist[1], und zweitens die eventuelle Urheberschaft „eines andern" diskutiert werden soll. Demnach hat der Autor einen Teil jener platonischen Argumentation schon vor die Polemik gegen Epikur gesetzt, um nach dem Beweis der Existenz Gottes um so sicherer die Atomenlehre treffen zu können. Diese eigenwilligen Änderungen an der klar entworfenen Disposition erklären sich befriedigend, wenn wir die Disposition der Quelle zuweisen, die der Autor nach seinem Geschmack ummodelt[2].

Die Ansicht, daß dem Autor eine Quelle vorlag, läßt sich noch stützen. Es soll bewiesen werden, daß die Welt nicht ewig, sondern „geworden" ist (I 2). Dieser Ansicht stehen alle Philosophen nahe, die bestimmte „Elemente" der Welt und somit eine Entwicklung anerkennen; denn hat die Welt Elemente gehabt, so kannte sie auch einstmals einen Anfang; folglich ist sie „geworden". Alle Philosophen bezeichnen ihre Elemente als ewig, ebenso die Stoiker ihre bekannten vier Elemente. Speziell für diese vier Elemente wird ein Beispiel angeführt zum Beweis, daß sie anfangslos sind[3]. Was aber an-

---

nium et invenire difficile est et inventum vulgo enarrare impossibile" (= Plato Timaeus 28b). Dieselbe Stelle ist benutzt von Philo de provid. I § 21 (Wendland, Philo S. 8). Basilius Hexahem. I c. 2 C (Gronau S. 26 f); vgl. Bigg S. 164 f.

[1]) So faßt der Autor Epikurs Philosophie auf.

[2]) Eine ähnliche Einteilung wie die der Quelle findet sich bei Basilius. Er polemisiert zunächst gegen die Philosophen, die die Welt aus einem Urstoff (*ὑλικῇ ὑποθέσει* I c. 2 A) hervorgehen ließen: Thales, Heraklit und Empedokles, die bestimmte Elemente, Demokrit und Epikur, die ein Heer von Atomen annähmen. Dann widerlegt er die aristotelische Ansicht, daß man aus der Mathematik die Ewigkeit des Weltalls beweisen könne (c. 3, vgl. Gronau S. 26 ff). Dieser zweite, gegen die Mathematiker gerichtete Abschnitt fehlt in den Rekognitionen, und es fragt sich, ob er in der Quelle stand, auch wenn man VIII 15 s „Geometrae fines" (sc. statuunt) heranzieht. Im übrigen ist die Vermutung Pasqualis (Doxographica aus den Basiliusscholien. Nachr. d. Königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1910, S. 228), daß das doxographische 15. Kapitel erst von dem Rekognitionenautor hinzugefügt sei, nicht begründet, da es sich in die obige Disposition gut einfügt. Vgl. den folgenden Absatz.

[3]) C. 16 1: „quod in coniunctione elementorum deficiente altero aut abundante cetera resolvuntur et concidunt, ostenditur ex nihilo ea accepisse principium. Nam verbi gratia si deficiat in aliquo humor,

fangslos ist, ist zweifellos ewig. Nichts anderes will jenes Beispiel beweisen. Der Autor fährt dagegen fort: „in hoc (sc. exemplo) originis suae qua ex nihilo facta sunt (sc. elementa) produntur indicia. Quodsi materia ipsa probatur esse facta.— — —".

Eine sophistische Argumentation, durch die bewiesen werden soll, daß die Elemente, die „aus nichts" geschaffen seien, nun erst recht ihren Ursprung Gott verdankten! Daß dies ein Zusatz des Autors ist, erhellt auch aus dem folgenden: „Sed de materia et qualitatibus non est nunc dicendi locus; hoc solum docuisse sufficiat", d. h. der Beweis, daß Gott die Elemente „gemischt", nicht geschaffen habe. So bestätigen es alle Beispiele, die stets nur von der „Mischung" der Elemente reden, c. 13[b], 14[b], 15[b], 16[b] u. ö.

Zum zweiten Mal haben wir Spuren einer Bearbeitung gefunden, ein Beweis, daß der Autor in dem Abschnitt über die „Weltentstehung" (c. 13—20 18) eine Quelle benutzt, die er verschiedentlich zurechtgestutzt hat[1].

3. Die Vorsehung. In dem zweiten Hauptteil der Disposition soll disputiert werden über die „Vorsehung" (II). Der erste Unterteil handelt von der „Genesis" (oben S. 53f) und ist lange vorher ziemlich nachlässig behandelt (c. 12 1-13). Es bleiben die zwei anderen Unterteile, von denen nur der dritte „stoische" zu den folgenden Kapiteln paßt (S. 53 Anm. 5)[2]. Denn wir werden

---

nec aridum stabit; humore enim pascitur aridum sicut et frigus calido, in quibus — —, si alterum deficiat, penitus cuncta solvuntur". Vgl. Anaxag. fr. 4 (Diels Vorsokratiker 315, 8) und fr. 11 (Diels 318, 1). Was die „Kälte" und „Wärme" (VIII 16 5) betrifft, vgl. Stratos Qualitäten. Zeller, Philos. der Griechen[3] II 2 S. 907; Rek. VIII 15 3 „Callistratus [= Strato: corr. Fabricius et Diels] qualitates". — v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II 405: *ὅσα τοίνυν σώματα πρῶτον τὰς τοιαύτας ἔχει ποιότητας* (das sind *θερμότης ψυχρότης ὑγρότης ξηρότης*), *ἐκεῖνα στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐστὶ καὶ τῆς σαρκός. ἔστι δὲ ταῦτα γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ.* — Übrigens findet sich eine ähnliche Argumentation wie in den Rekognitionen bei den Pythagoreern (Sext. adv. math. X 263. 267): *τῶν γὰρ ὄντων — — τὰ μὲν κατὰ διαφορὰν νοεῖται, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν, τὰ δὲ πρός τι· — — οὐδὲν γὰρ δεξιόν ἐστιν, ἐὰν μὴ καὶ ἀριστερὸν ὑπάρχῃ, οὐδὲ διπλάσιον, ἐὰν μὴ καὶ τὸ ἥμισυ προϋποκέηται οὗ διπλάσιον ἐστίν.* Vgl. auch Basilius, Hexahem. I c. 8 A!

[1]) So erklärt sich auch in der Entwicklung der Lehre Epikurs der äußerst harte Übergang von Kap. 16 zu 17.

[2]) C. 11 14 „et unicuique reddat pro actibus suis" (sc. providentia) verrät sich als Zusatz, sei es unseres Autors, sei es der Rekognitionen oder eines Abschreibers, vgl. S. 78 1.

bald sehen, daß jene Kapitel die Philosophie der Stoiker widerspiegeln, deren *πρόνοια* gleichfalls „generalis erga omnia et specialis erga partes" ist.

Aber unser christlicher Autor verstand sich keineswegs dazu, aus dieser Auffassung dieselben Konsequenzen wie die Stoiker zu ziehen und sich zu einer vollkommen fatalistischen Weltanschauung (Genesis) zu bekennen. Vielmehr klügelt er selbst eine neue Definition der Vorsehung aus, die „in his dumtaxat quae gubernatione eius indigent" den Weltenlauf lenkt (c. 6 $_{18}$ ∾ c. 11 $_{9}$, S. 53 Anm. 4). Freilich hat diese zur Rettung der Willensfreiheit ersonnene christliche Vorsehung nur in der Disposition einen bescheidenen Platz gefunden, während sie in der Disputation selbst keine Rolle spielt. Auch hier bemerken wir die Linienführung der Quelle, die der Autor nur bisweilen verdunkelt hat.

Eigenartig bleibt es, daß er jene stoischen Beweise einer Vorsehung fast wörtlich abschreibt und sie als wahrhaft christlich preist, während er den (stoischen) Fatalismus heftig bekämpft[1]. Daß seine Quellen stoisch waren, sagt er nirgends. Anderseits muß der c. 12 $_{1-13}$ nachlässig hingeworfene Ausfall gegen den Fatalismus gegen die Stoiker gerichtet sein: daß nämlich die Verteidiger einer bis zur „genesis" gesteigerten Vorsehung nicht den Götterglauben preisgeben, hält der Autor für unwürdig. Als ob man gegen die Genesis etwas von den Göttern erbitten könne![2]

Wahrscheinlich ist, daß dieser erste, nur wenige Zeilen umfassende Unterteil des Abschnitts „*πρόνοια*" nicht aus der Quelle stammt. Man würde sonst nicht gut begreifen, warum an dieser versteckten Stelle gegen den Fatalismus polemisiert wird, während die ganze dritte Disputation seiner Widerlegung dient.

Demnach hat der Autor in seiner Quelle nur die dritte „stoische" Definition der Vorsehung und die mit ihr verbundenen

[1]) Auch Philo verteidigt die Vorsehung und bekämpft die Astrologie. Wendland, Philo S. 24.

[2]) Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1910, S. 212ff. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 156: „Für das was notwendig geschieht ist die Astrologie überflüssig; denn sie nützt nichts, da alles dieses doch so geschieht, wie es geschehen muß". Sext. adv. math. V § 47, vgl. Hom. *ὁ* 4. Das war ein Argument des Karneades.

folgenden Ausführungen gefunden. Die beiden andern Definitionen sind dagegen Zutat.

An die Definitionen schließen sich die Ausführungen selbst, die sich durch klare Einteilung des Stoffes auszeichnen. Zum Beweis, daß das Weltgeschehen sich in geordnetem und harmonischem Lauf abspielt und daß kein Ding seinen Ursprung aus einer denkenden Vernunft und der göttlichen Vorsehung verleugnet, werden geschildert:

A. Der Mikrokosmos	
der Äther: das Weltall	c. 20 18—22
die Atmosphäre: Wind und Regen	c. 23
die Erde: Meere und Flüsse	c. 24
Pflanzen und Tiere	c. 25
Wasser	c. 26, 27.
B. Der Mikrokosmos	
die menschliche Zeugung	c. 28
und Körperstruktur	c. 29—32.

Wie man sieht, ist der Autor in der Bewältigung des ziemlich umfangreichen Stoffes planmäßig vorgegangen. Aber wir werden bald erfahren, wer darin sein Lehrmeister gewesen ist. Hier kann es nur stören, wenn in den folgenden Kapiteln noch eine schlechte Nachlese versucht wird. So gehört c. 33 1-3 (die übrigen Tiere) und c. 33 3. 4 (Bäume und Kräuter) zum 25. Kapitel. Die vier Jahreszeiten (c. 33 4-7) sind schon vorher (c. 22 7) behandelt. Dazu kommt die Frage nach dem Alter der Welt (c. 33 7—34 6)[1]. Diese Analekta werden schwerlich der mit Sicherheit zu rekonstruierenden Quelle zuzuweisen sein, vorausgesetzt, daß wir sie mit Recht für den Autor der Grundschrift und nicht für die Rekognitionen in Anspruch nehmen.

Im 34. Kapitel folgt zum Abschluß der ersten Disputation noch einmal eine Zusammenfassung aller der Gründe, die den Glauben an die Vorsehung rechtfertigen.

Es galt zu beweisen, daß alle Dinge geboren sind aus der höchsten Weisheit und Vernunft. Sie ist der „*λόγος*, durch den wahrhaftig alles gemacht ist“ (c. 34 28)[2]. So hat der Autor

[1]) Dieselbe Frage wirft auf Velleius gegenüber Plato, Cic. de nat. deor. I § 20—22. Philo de provid. I § 6 (Wendland, Philo S. 4).

[2]) v. Arnim, Stoic. fragm. II 300: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.*

schon vorher mitten in den der Stoa entlehnten Ausführungen offen bekannt „quam rationem ego verbum *(λόγον)* et deum appello“ (c. 19 Ende). Hier verrät er, vielleicht unfreiwillig, wo seine Quellen entspringen, obwohl er niemals die Stoiker mit Namen nennt.

4. Verhältnis der beiden Abschnitte über die „Weltentstehung“ und die „Vorsehung“. Merkwürdig an dieser ersten Disputation bleibt, daß offenbar zwei verschiedene Materien zusammengeschweißt sind; die eine stellt ein theoretisches Problem der Physik dar („über die Weltentstehung“, c. 10—20 18), die andere ist wesentlich praktisch gefaßt („über die Vorsehung“ c. 20 18 — 33)[1]. Das ist um so merkwürdiger, als die Definition des Faustus ganz einseitig lautet: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet“ (c. 4 18). Hier ist nur von der Vorsehung die Rede, die Faustus besonders wegen der „Unordnung“ (inordinata) leugnet. Dem gegenüber führt Niketes mit vollem Recht aus, daß Makro- und Mikrokosmos in schöner Harmonie einer festbestimmten Ordnung folgen. Aber die physikalischen Untersuchungen über die Anfänge des Weltalls haben hiermit nur sehr wenig zu tun.

Einstweilen empfiehlt es sich also, die Ausführungen über die „Weltentstehung“ und die über die „Vorsehung“ von einander zu sondern.

Aber eine andere Schwierigkeit kommt hinzu. Wie kann Niketes aus der oben zitierten „Definition“ des Faustus (c. 4 18) erraten, daß Faustus Epikur studiert habe?[2] Als ob Epikur durch eine vielfach herrschende „Unordnung“ des Weltgeschehens zu seiner Atomenlehre getrieben wäre![3] Als ob Epikur jemals wie Faustus den Fatalismus bekannt und ihn nicht vielmehr bekämpft hätte! Als ob Epikur endlich auch die Existenz der Götter geleugnet hätte!

---

[1]) In Ciceros Buch „de natura deorum“ wird nirgends auf Probleme der Physik eingegangen, während die Lehre von der Vorsehung einen großen Raum einnimmt, s. unten § 9, 1.

[2]) C. 7 11: „Secta tua et sententia quam definisti, manifesta est his qui eruditi sunt in huiusmodi disciplinis —; ex his quae proposuisti quid consequatur agnosco, maxime quia prae ceteris philosophis Epicuri scholas frequentavi“. Über den Schluß von Kap. 7 vgl. § 10, 3.

[3]) Die wahre Ursache war der von ihm verabscheute Aberglaube. Vgl. Epic. 31, 6; 36, 1. Zeller[4] III 1 S. 396.

Trotz dieser Widersprüche hat es mit dem Epikureertum des Faustus seine eigene Bewandnis. Gerade die epikurische Lehre wird drei Kapitel lang (c. 17—19) in so heftiger Weise bekämpft, daß der Mann, der die Kapitel konzipierte, zweifellos einen echten Epikureer aufs Korn nahm. Kaum an einer andern Stelle wird es so klar, aus wie heterogenen Bestandteilen der Verfasser der Grundschrift seinen Roman zusammengeleimt hat.

Haben wir also vorher den ganzen von der „Weltentstehung" handelnden Abschnitt von den Ausführungen über die „Vorsehung" gesondert, so betrifft dies besonders die in der „Weltentstehung" enthaltene Polemik gegen Epikur. Erst dann stimmen die der Debatte vorausgeschickte „Definition" des Faustus (c. 4 18) und die folgenden Ausführungen über die „Vorsehung" zusammen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß der Autor nach der oben angeführten Disposition sogleich den ersten Unterteil des Abschnitts „Vorsehung" (II 1) entwickelt, dann aber unvermittelt zurückspringt zur Untersuchung über die „Weltentstehung" (I). Das sieht so aus, als ob er durch gewisse Erinnerungen an eine Quelle behindert würde.

Daß die Epikurea nicht zur Definition und „Vorsehung" passen, ist ein wichtiges Ergebnis, denn da sie aus dem Abschnitt über die „Weltentstehung" nicht herausgerissen werden können, bestätigt sich unsere erste Vermutung, daß die Abschnitte über „Weltentstehung" und über „Vorsehung" verschiedener Herkunft sind[1].

5. Ein pythagoreischer Abschnitt. Endlich bleibt noch ein Wort zu sagen über das versprengte Anfangskapitel der Disputation (c. 9). Auch dies weist Spuren der Überarbeitung auf. Wir erinnern uns an den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten[2]. Beim Zusammengesetzten

---

[1]) Dies wird unten § 10, 3 noch näher begründet werden. — Übrigens scheinen die Worte des Niketes: „ego vero mundum dico a deo factum et ab ipso quandoque esse solvendum" (c. 12 14) auf die Definition eines andern Gegners als des Faustus (c. 4 18) zu deuten. Jener Gegner hätte die Ewigkeit der Welt behaupten müssen, die auch unser Autor in der Disposition (c. 10 3) und später (c. 14 5) kurz streift. Wahrscheinlich waren also die Ausführungen über die „Weltentstehung" in der Quelle umfangreicher.

[2]) Vgl. hierzu Cic. de nat. deor. I § 20: „quae est enim coagmentatio non dissolubilis!" sagt Velleius in seiner Polemik gegen Plato, der die Welt für „geworden" und nicht für ewig hielt. Die Pythagoreer (vgl. S. 62) lehren *ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος. ἐκ δὲ*

lassen sich folgende Unterscheidungen machen: numerus divisio color differentia asperitas lenitas pondus levitas qualitas quantitas (c. 9 3)[1]. Alle jene Unterscheidungen fehlen dem Einfachen „et ob hoc etiam fine" (sc. caret). Das „et ob hoc etiam fine" sieht ganz aus wie ein Zusatz, denn „ob hoc" ist unverständlich. Übrigens verrät sich der Autor selbst, wenn er wenig später von der Materie sagt: „cui omnes illae decem differentiae quas supra conprehendimus accidunt" (c. 9 24). Die Zahl 10 stimmt aber nur, wenn man das „et ob hoc etiam fine" tilgt. Die Absicht ist klar, denn wenn das Einfache auch „fine caret", ist es „immensum" (c. 9 11) und besitzt dieselbe Eigenschaft wie nach der christlichen Lehre Gott. Ursprünglich scheint dagegen in diesem Einfachen das ἕν der Pythagoreer zu stecken, die sich Gott als begrenzt vorstellen (vgl. S. 61 Anm. 2)[2]. Schon hieraus erhellt, daß sich der Autor auch in diesem (pythagoreischen) 9. Kapitel an bestimmte Quellen gehalten hat.

Überblicken wir die Ergebnisse unserer Untersuchung der ersten Disputation, so ergibt sich, daß sie in drei Abschnitte über die „Weltentstehung", die „Vorsehung" und die pythagoreische Lehre zerfällt. Namentlich die beiden ersten Abschnitte hatten scheinbar ursprünglich nichts mit einander zu tun. Bevor wir aber ihr Verhältnis definitiv beurteilen können, müssen wir die beiden andern Disputationen einer Betrachtung unterziehen.

§ 7. Analyse der zweiten Disputation.

Nachdem Faustus „wegen derer, die gestern nicht anwesend waren", eine anacephalaeosis der ersten Disputation gegeben

---

τούτων γίγνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐπιτιθέντος (Plut. de an. procr. 2, 1012 E).

[1]) Die 5., 6., 7., 8. Unterscheidung (asperitas lenitas pondus levitas) entsprechen Demokrits primären Qualitäten (Theophr. de sensu 63), während die dritte (color) zu den sekundären gehört (Theophr. 64). numerus (1) differentia (4) quantitas (9) qualitas (10) finden wir unter Platos Ideen wieder [Zeller[3] II 1 S. 589]. Es bleibt die divisio (2). Woher diese merkwürdige Reihe stammt, läßt sich nicht sagen.

[2]) C. 9 16: jenes Einfache ist „bonitate pater, virtute conditor", vgl. Arist. Eth. I 4. 1096[b] 5: οἱ Πυθαγόρειοι — — τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν und Plut. de an. procr. 2. 1012 E Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος — — ἐκάλει — — τὸ δ' ἓν πατέρα. Zum Schluß des 9. Kap. (Rek.), wo offenbar auf die Pythagoreer angespielt wird, vgl. Arist. Met. XII 7. 1072[b] 30: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, — — τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι — — —. Vgl. Zeller[5] I 1 S. 376 f.

hat (c. 39), definiert er von neuem: „multa — — habeo, quae ostendam competenti mensura ac forma et specie constare, nec tamen per mentem condita ac rationem. Tum praeterea video multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo et sine genesis cursu nihil fieri posse“ (VIII 40 16). Zur Widerlegung des Vorsehungsglaubens führt Faustus also an

I. „wohlgeformte“, aber nicht vernunftgemäße Dinge

II. „Unordnung“ und „Ungerechtigkeit“.

Diese Disposition ist in den folgenden Kapiteln einigermaßen eingehalten.

1. „Wohlgeformte“, aber nicht vernunftgemäße Dinge. Zu den „wohlgeformten“ Dingen, die nicht planmäßig und sinnvoll, sondern zufällig sind (I), rechnet Faustus den Regenbogen (c. 41 b. 42), der durch Zufall ohne eine vernünftige Ursache entstanden sei. Aquila, der zweite Bruder, antwortet, die Sonne sei von Gott gleichsam als ein Siegel geschaffen und alle Abdrücke des Siegels hätten darum in letzter Linie ihren Ursprung in Gott selbst; deshalb sei auch der Regenbogen nicht zufällig, sondern göttlich [1]. Ähnlich werden Früchte und Blätter erklärt [2].

Dieser Teil ist nachlässig geschrieben. Vielleicht ist aber nicht die Grundschrift, sondern der Verfasser der Rekognitionen der Schuldige.

2. Zusammenhang der ersten und zweiten Disputation. Unter die Kategorie der „wohlgeformten“, aber nicht sinnvollen Dinge (I) haben sich merkwürdigerweise auch die Flöhe, Mäuse und Eidechsen verirrt. Übrigens versichert Aquila, sein Bruder Niketes habe sich schon in der ersten Disputation über diese „scheinbar unnützen“ Dinge geäußert (vgl. S. 13). Solche Tiere gegenüber den Angriffen auf die Vorsehung in

---

[1]) Der Regenbogen hatte seinen festen Platz in der stoischen Theodizee (vgl. Philo de provid. II § 100). Diog. Laert. VII 152: *ἶριν δὲ εἶναι αὐγὰς ἀφ' ὑγρῶν νεφῶν ἀνακεκλασμένας, ἥ, ὡς Ποσειδώνιός φησιν ἐν τῇ μετεωρολογικῇ, ἔμφασιν ἡλίου τιμήματος ἢ σελήνης ἐν νέφει δεδροσισμένῳ, κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν, ὡς ἐν κατόπτρῳ* (vgl. typus Siegel) *φανταζομένην κατὰ κύκλου περιφέρειαν.* Vgl. Wendland, Philo S. 79 2.

[2]) Vgl. zu all diesen „wohlgeformten“, aber scheinbar zufälligen Dingen Cic. de finibus III 18 = v. Arnim, Stoic. fragm. II 1166: „— — alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.“ Vgl. fr. 1163. 1164.

Schutz zu nehmen, war den Stoikern ganz geläufig[1]. Aber natürlich gehören sie nicht in die Reihe der „wohlgeformten" (I), sondern in die der „ungeordneten" Dinge (II). Dieser zweite Teil beginnt erst mit dem 45. Kapitel. Wenn nun einerseits die Flöhe, Mäuse und Eidechsen nach Aquilas Versicherung in der ersten Disputation abgehandelt wurden und anderseits dieselben Tiere zur Reihe der „ungeordneten" Dinge (II) gehören, so folgt daraus, daß die „ungeordneten" Dinge, die jetzt in der zweiten Disputation verteidigt werden, ursprünglich bei irgend einem Autor noch in der ersten Disputation standen. Jener Autor kann aber nicht der Verfasser der Grundschrift gewesen sein, denn wenn der ganze zweite Teil der zweiten Disputation zur ersten addiert würde, müßte die erste Disputation bedeutend größer gewesen sein als die dritte, und die zweite würde vollends auf einen verschwindenden Rest reduziert. Denn daß in der Grundschrift drei Disputationen standen, haben wir gesehen, und es ist sicher kein Zufall, daß noch in den Rekognitionen alle drei gleiche Länge haben.

Demnach wurde ursprünglich in derselben Disputation über die Vorsehung in der Weise debattiert, daß Harmonie und Ordnung des Makro- und Mikrokosmos und die Berechtigung scheinbar „ungeordneter" Dinge auseinandergesetzt wurde. Zu einer solchen Disputation stimmt auch die erwähnte Definition des Faustus: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus (c. 4 18). Zu Beginn der zweiten Disputation definiert er nämlich merkwürdigerweise genau so: „tum praeterea vides multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo" (c. 40 18). Nach diesem dublettenhaften Satz kann man unmöglich denken, daß Faustus sich einfach wiederholt. Vielmehr ist hierin ein Beweis zu sehen, daß ursprünglich der zweite Teil der ersten Disputation (über die „Vorsehung") eng zusammenhängt mit der folgenden (über „wohlgeformte" und „ungeordnete" Dinge). Natürlich bedeutet die Erweite-

[1]) Chrysipp verteidigte Wanzen, Mäuse und andere Plagen (s. unten § 10, 4). Vgl. Philo, de provid. II § 40: „Etenim et mundum ipsum convenit laudare, nec quae vilia in terra sunt attendere, ut scarabaeos vel formicas aut pulices et alia consimilia — —". Sext. P. H. I § 55 ff: *καὶ κοινῶς τὰ ἄλλοις ἡδέα ἄλλοις ἐστὶν ἀηδῆ καὶ φευκτὰ καὶ θανάσιμα* (durch viele Beispiele belegt). Über den Ursprung dieser Tiere aus dem Urschlamm vgl. Wendland, Philo S. 80 5.

rung einer einzigen Disputation zu zwei keineswegs eine Verbesserung.

3. „Ungeordnete" Dinge und „Ungerechtigkeiten". Dieser zweite Abschnitt der Disputation beginnt mit dem 45. Kapitel. Der Autor sucht gewisse Unebenheiten folgendermaßen zu erklären: Gott habe am Himmel Sonne, Mond und fünf Planeten gesetzt „quibus aeris temperies pro ratione temporum dispensetur et ordo vicissitudinum permutationumque servetur" (c. 45 4). Das erinnert schon bedenklich an astrologische Lehren.

„Horum autem ipsorum ministerio[1], et si quando pro peccatis hominum plaga et corruptio terris inicitur, perturbatur aer, lues animantibus, corruptio frugibus, pestilens per omnia mortalibus annus inducitur, et ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur."

Zwei Ursachen werden angeführt, durch die „die Luft verwirrt wird, die Lebewesen Seuche befällt, die Früchte verderben und das Jahr eine einzige Pest ist": 1. das ministerium stellarum. 2. die peccata hominum. Aber das „et si quando" lehrt, daß beide Ursachen nicht zusammenzuwirken brauchen, vielmehr kann Unglück entstehen durch das ministerium stellarum oder die peccata hominum. Anders lesen wir am Schluß des Satzes: „ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur". Hier gilt zweifellos nur die erste Ursache, das ministerium stellarum, und es folgt daraus mit Wahrscheinlichkeit, daß die zweite Ursache, die peccata hominum, nur eine christliche Glosse ist. Tilgen wir sie, so fügt sich alles glatt: „Horum autem ipsorum ministerio perturbatur aer, lues —, corruptio —, pestilens — — annus inducitur, et ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur"[2]. Denn vorher ist gesagt, daß Gott Sonne, Mond und fünf Planeten gesetzt hat, damit sie die Luft in gleichmäßige Schwingungen versetzen (ut aeris temperies — — dispensetur). Dieselben Sterne haben also Macht, die Luft in gleichmäßige oder ungleichmäßige, heftige Schwingungen zu versetzen, — ohne irgendwelchen Einfluß der „menschlichen Sünden". Aber diese Theorie, nach der Glück und Unglück von den Sternen abhängt, kann niemals eine christliche sein[3]. Es ist die nackte

[1]) sc. dei. [2]) Durch die Glosse entstand die lästige Tautologie: „si plaga et corruptio terris inicitur, — — corruptio — — inducitur".

[3]) Kein Christ hätte geglaubt, daß Gott, um den sündigen Menschen Unglück zu schicken, sich des Sternendienstes bediente. Auch in der

Lehre der Astrologen, die der Autor durch Hinzufügung einer Glosse zu mildern sucht[1].

Diese versteckte astrologische Lehre liegt auch dem folgenden Abschnitt zugrunde:

Wenn der Lauf der Sonne „geordnet" ist, bewirkt er	Gutes c. 45 11—13; 16-f
ist er „ungeordnet":	Böses c. 46 3—5 [2].
Wenn der Lauf des Mondes „geordnet" ist, bewirkt er	Gutes c. 46 5—13
ist er „ungeordnet":	Böses c. 46 13. 14.

Auch hier sucht der Autor die Tendenz der Quelle zu mildern, wenn er am Schluß des 46. Kapitels schreibt: cum fuerit iusta „aliqua ex causa" ordinis instituti (sc. lunae) mutata temperies, corruptio oritur et intemperantia, ut in homines — — castigatio dei voluntate procedat. Das erste Mal heißt es, daß die Ordnung der Sterne sich verwirrt „aliqua ex causa", ehrlich gesagt „nescio qua de causa", das zweite Mal ist plötzlich ein Grund angeführt: „ut in homines — — castigatio dei voluntate procedat".

Alles dies berechtigt zu der Annahme, daß in der Quelle Glück und Unglück unterschiedslos den Sternen zugeschoben wurde, die eine ähnliche Rolle bei Posidonius spielten. Vgl. Sext. adv. math. IX 79 (= v. Arnim, Stoic. fragm. II 1013): *κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται* [Beispiel Ebbe und Flut]. *ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν* (vgl. „perturbatur aer"), *ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὁτὲ δὲ λοιμικῶς* (vgl. „lues — — pestilens annus"[3]). Auch hier bei Posidonius wird mit keinem Wort gesagt, daß sich

Grundschrift wurde scharf unterschieden zwischen den zwei Ursachen des ministerium stellarum und der pecata hominum.

[1]) Vgl. hierzu v. Arnim, Stoic. fragm. II 685: *εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῷά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα.*

[2]) Durch übermäßige Hitze (wie durch Überschwemmung, vgl. VIII 23b) wird die Fruchtbarkeit der Erde vernichtet. Wendland, Philo S. 73.

[3]) Über Sonne und Mond vgl. Philo de provid. II § 69–71, 76–80. Wendland, Philo S. 70f; Gronau S. 10. — Die „Sympathie des Weltalls", an die nach diesen Theorien zu denken ist (vgl. Wendland, Philo S. 114; H. Greßmann, Eusebius' Werke III 2: Die Theophanie, 1904, S. 39, 3 ff; Cumont-Gehrich S. 197. 202), war ein wichtiger Beweis für die Wahrheit der Astrologie.

das Unglück ereigne wegen der „peccata hominum". Allerdings steht der interpolierte Zusatz der peccata hominum der stoischen Philosophie nicht gänzlich fern[1].

Noch an einem andern Punkt sehen wir, wie der Autor die Grundlinien seiner Quelle zu ändern sucht. Man sollte denken, daß die „ungeordneten" Dinge durch die vorigen Ausführungen genügend erklärt wären. Statt dessen liest man: „ex his quidem quae secundum ordinem sunt, oportuit credi esse providentiam; de his vero, quae contra ordinem geruntur, causas requirere (sc. oportet) ab his, qui eas per doctrinam propheticam didicere" (c. 47 11).

Wer dies allein liest, kann unmöglich denken, daß die „ungeordneten" Dinge längst erklärt sind. Vielmehr scheint der Autor sie erst in den folgenden Kapiteln erklären zu wollen. Ganz dublettenhaft werden für die „ungeordneten" Dinge Gründe gesucht: zuerst schreibt der Autor die Gründe seiner Quelle ab und bringt sie als sein geistiges Eigentum vor, später zieht er es vor, jene Dinge nach christlicher Weise nicht aus den Sternen — auf sie wird nur noch an einer Stelle angespielt[2] — sondern so zu erklären: „ex impietate hominum initium mala ista sumpsere" (c. 48 1); einst hätten alle Menschen ein preiswürdiges Leben geführt, wie noch jetzt die Chinesen (Seres)[3]. Den Grund, weshalb die Menschen jener Glückseligkeit das Unglück vorgezogen haben, findet der Autor nicht in den Sternen, sondern in der Willensfreiheit; wo diese sei, gäbe es Böses und Gutes. „Habent enim — — singula quaeque bona

[1]) Daß wir es mit einer Interpolation des Autors zu tun haben, ist schon gezeigt. Auch der Anfang des Kapitels 47 1-9 (über die Züchtigung der Frommen und Gottlosen) unterbricht den Zusammenhang sehr unangenehm; er hängt aber eng zusammen mit jenem interpolierten Schluß des 46. Kapitels. Der moralische Zweck einer solchen „Züchtigung" findet sich zwar auch in der stoischen Polemik gegen Karneades, vgl. Wendland, Philo S. 16: „Die Auffassung der äußeren Übel als Strafe der Gottlosen wird als stoisch bezeugt" (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1176), vgl. S. 48 und Cic. de nat. deor. III § 75 ff. Aber an unserer Stelle ist gleichwohl, wie der Zusammenhang lehrt, die moralische Spitze eine deutliche Interpolation des Autors.

[2]) VIII 52 9: „Hinc ergo est, quod cum ordinatus astrorum cursus fidem faciat manu artificis conditum mundum, rursum conturbatio aeris, aura pestilens, fulminum vagi ignes providentiae opus refellant". Von einem „Sternenglauben" ist hier keine Rede.

[3]) Die damals beliebte Theorie vom seligen Urzustand stammt von Posidonius. Schmekel S. 453.

contraria et coniuncta sibi mala. ut fecundis imbribus grando inimica est, ut rori placido rubiginis est sociata corruptio — —" (weitere Beispiele)[1]. „Haec autem omnia posita sunt a deo. pro eo quod hominibus voluntas arbitrii a bonorum proposito discessit et declinavit ad mala" (c. 52[b]).

Der ganze Abschnitt (c. 47—53) ist vom Autor für seine Erklärung der „Unordnung" auf merkwürdige Weise zusammengescharrt. so wenn er hier und da wertvolle Motive wie das Beispiel der Chinesen und die Theorie der „contraria" (c. 52[b]) entlehnt. Und doch wäre es ein Irrtum. alle diese (stoischen) Einzelmotive derselben Quelle zuzuweisen. die der Autor vorher in den wichtigen astrologischen Kapiteln 43—46 benutzt. Es handelt sich um ganz verschiedene Doktrinen. Zu merken ist. daß der Autor das Vorhandensein von „Ordnung" und „Unordnung" zugibt. Letztere wird erklärt aus dem Sternendienst (c. 45. 46), aus der die adgnata und contraria hervorbringenden Natur und aus der menschlichen Gottlosigkeit. Die beiden letzten Erklärungsgründe (c. 47 ff) sind dem Autor besonders sympathisch, während er das ministerium stellarum über Erwarten schnell vergißt. Im allgemeinen mahnt er, weniger die Unordnung als die Ordnung anzusehen (c. 44[b]. 53[b])[2].

[1]) C. 52 12. Vgl. Chrysipp (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1170): „cum multa — atque magna gigneret pareretque (sc. natura) aptissima et utilissima. alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis, quae faciebat cohaerentia. eaque [neque] per naturam sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit. quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν — —; proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur". Die Stoiker hielten das Unglück für ἐπιγεννήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν (M. Aurel VI 36). Wendland, Philo S. 71 5; Chrysipp (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1169): „— — nullum adeo contrarium est sine contrario altero". — Übrigens dienen an jener Rekognitionenstelle Hagel, Rost, Stürme, unfruchtbare Bäume. giftige Pflanzen, wilde und gefährliche Tiere als Beispiele. die sich die ungebildeten Menschen in ihrer Bekämpfung der Vorsehung zunutze machten (vgl. VIII 47 15). Ὁμίχλη δρόσος ὑετὸς ὄμβρος χάλαζα χιὼν κρύσταλλον πάχνη, alles dieses wurde von Chrysipp „erklärt" (v. Arnim, Stoic. fragm. II 701). Philo de provid. II § 87: „Ventorum violentiae ad quid factae sunt. si vere omnia aguntur secundum providentiam? — — at grando ac nix quid emolumenti afferunt sive animalibus sive plantis?" Mit diesen Argumenten fochten besonders gern die Epikureer (Wendland, Philo S. 76 ff). Auch unser Verfasser der Rekognitionen kennt sie. X 8 9: „non tibi videtur malum esse febris, incendium, seditio — — —" [viele Beispiele].

[2]) Denselben Rat gibt Philo de provid. II § 40: „Etenim et mundum ipsum convenit laudare nec quae vilia in terra sunt. attendere — — —. sed caeli naturam contemplari — — —".

4. Der Schluß der Disputation. Die Disputation hätte nun ihr Ende erreichen sollen. Es wird auch richtig geschlossen: „hoc ipsum — —. ordo et inordinatio, ab artifice fieri potest, a natura vero insensibili non potest" (c. 54 5)[1]. Diesen Satz sucht der Autor noch durch zwei seltsame Beispiele zu belegen.

1. Ein Felsstück, das von einem hohen Berg herunterstürzt, schlägt hart auf den Boden und zersplittert in tausend kleine Stücke, aber niemals ergibt die Gruppierung der Splitter eine vollkommene und sinngemäße Figur (c. 54 7).

Aus diesem Beispiel kann man unmöglich folgern, daß „Ordnung" und „Unordnung" nur von einem artifex, nicht von der natura insensibilis erzeugt wird. Vielmehr ist das Beispiel offensichtlich ein versprengtes Stück aus der Polemik gegen Epikurs Lehre von den „unvernünftigen" Atomen. In diesem Zusammenhang steht es auch bei Cicero[2].

2. Daß Ordnung und Unordnung nur von einem artifex stammen, lehrt nach der Meinung des Autors ein zweites Beispiel: „si excidat e monte saxum artifex — — necesse est, ut id primo informe caedat et barbarum, tum deinde paulatim excudens — — exprimat formam quam mente conceperit. Ita ergo ex informitate vel deformitate artificis manu pervenitur ad formam, et utrumque ab artifice procedit — —" (c. 54 19). Auch dies Beispiel stimmt nicht zu den vorhergehenden Ausführungen. Während der Autor hier die „Unordnung" für zeitlich früher erklärt als die Ordnung, hat er vorher die unbedingte Glückseligkeit an den Anfang gestellt und das Unglück erst aus der sekundären menschlichen Gottlosigkeit abgeleitet (c. 48 1)[3].

Beide Beispiele, jedenfalls das erste, stammen aus der Quelle, zu der der Autor nach dem Exkurs der Kapitel 47—53 zurückkehrt.

---

[1]) Auch das Unglück ist von Gott „verordnet" (posita), um die Willensfreiheit zu ermöglichen. Vgl. c. 52b.

[2]) Sein Beispiel, daß die Buchstaben des Alphabets wirr durcheinander geschüttet niemals die Annalen des Ennius ergeben könnten (de nat. deor. II § 93), stammt aus der Polemik des Posidonius gegen Epikur. Diels, Elementum S. 1 ff.

[3]) Das Beispiel stammt wohl von einem Aristoteleskenner, vgl. Arist. Met. IX 6. 1048 a 32: *λέγομεν — — δυνάμει· οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν.* Beispiele, in denen die Welt mit einem Kunstwerk verglichen wird, bei Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, S. 206.

Zum Schluß der Disputation wird eine Erörterung über die Entstehung des Übels angehängt (c. 55. 56), ein Thema, das der Autor besonders liebt[1]. —

In der Analyse der zweiten Disputation sind wir zu folgendem Resultat gekommen. Im allgemeinen ist die angegebene Disposition gewahrt, da die „wohlgeformten" Dinge (I) in den Kapiteln 41—43, die „ungeordneten" (II) in den Kapiteln 44—53 behandelt werden. Aus dem zweiten Hauptteil haben wir ausgesondert die Kapitel 45 und 46 (über die Macht der Sterne). Diese Art, die „Unordnung" zu erklären, wiesen wir mit der Erörterung über den Zweck der Flöhe, Mäuse und Eidechsen (c. 43. 44) der Quelle zu, wo sich zum Beweis der Vorsehung Ausführungen über die Ordnung und Unordnung im Weltall fanden. Wahrscheinlich stand auch der erste Dispositionsteil (I), die „wohlgeformten" Dinge, in der Quelle.

§ 8. Analyse der dritten Disputation.

1. Willensfreiheit und Kampf ums Dasein. Die letzte Disputation nimmt das am Schluß des gestrigen Tages behandelte Thema (VIII 55. 56) wieder auf. Es handelt sich um die Frage nach dem Ursprung des Übels. Dem Autor liegt viel an der Rettung der Willensfreiheit, die er durch ein Beispiel illustriert. Bekannt sei die soziale Ungleichheit der Menschen, da es Könige, Fürsten, Herren, Pädagogen, Juristen, Mathematiker und viele andere gäbe. Diese Ungleichheit erkläre sich aus dem Kampf ums Dasein, in dem jeder genötigt ist, sich einen eigenen Beruf zu suchen: „cibi enim et potus atque indumenti gratia singulas quasque artes (d. h. die eben angeführten) expetere edocemur; — — etenim artes cogente cibi ac potus voluptate discuntur et exercentur; quae voluptas, cum accesserit veritatis agnitio, infirmior efficitur succedente parsimonia. Quantus enim sumptus est aqua et pane utentibus et hunc a deo sperantibus?" (c. 6 7. 21).

Den letzten Satz („quantus — sperantibus") hat Usener in seine Epikurea aufgenommen (Epic. 357, 10). Aber die ganze Erörterung ist philosophischer Herkunft, wie die überraschend

[1]) Dieselbe Frage wird aufgeworfen Cic. de nat. deor. III § 78: „— — si homines rationem bono consilio a diis immortalibus datam in fraudem malitiamque converterunt, non dari illam quam dari humano generi melius fuit". Vgl. v. Arnim. Stoic. fragm. II 1000 über die Willensfreiheit.

verstandesmäßige Ableitung der Berufsgliederung aus dem Hunger und Durst der Menschen lehrt. So weit wäre auch alles klar und einfach, wenn nicht der Autor mitten in das 6. Kapitel seine Lieblingstheorie von der Willensfreiheit hineingetragen hätte: „hic iam uniuscuiusque mentis propositum declaratur, utrum necessitatem famis et frigoris per furta et homicidia ac periuria sarciat perque alia huiusmodi scelera, an iustitiam, misericordiam continentiamque custodiens artis studio et manuum labore imminentis necessitatis expleat ministerium" (c. 6 p.).

Hier kann man deutlich beobachten, wie Dubletten entstehen. Die „necessitas famis et frigoris" ist vorher die Wurzel der menschlichen Ungleichheit, jetzt ist sie, ebenso wie die Willensfreiheit, die Wurzel guter und böser Handlungen. Der Autor sucht den Betrug zu verhüllen, indem er sagt, jene necessitas zwinge die Menschen, entweder Diebstahl oder Raubmord zu begehen oder „artis studio et manuum labore" der drohenden Not Herr zu werden. Als ob Mörder und Diebe keine Könige, Fürsten, Herren, Pädagogen usw. sein könnten oder alle, die jene Berufe ausüben, die Tugenden der iustitia und continentia besäßen!

Natürlich liegt hier, wie schon die Dublette zeigt, eine Quelle zugrunde, die der Autor entstellt hat.

2. Die Gesetze der Länder. Nachdem die eben besprochenen Kapitel 5—7 mit den vorhergehenden, die von der Willensfreiheit handelten, in wenig vorteilhafter Weise verbunden sind, wird dasselbe Thema vom Guten und Bösen (oder den bösen Dämonen), zwischen denen der Mensch wählen kann, bis zum 16. Kapitel fortgesponnen. In der Willensentscheidung spielt eine große Rolle die Furcht vor den Gesetzen, die dem Menschen verbieten, Böses zu tun.

Demgegenüber bemerkt Faustus — sein Gegner ist hier Klemens —, nicht einmal Gesetze könnten uns vom Bösen zurückhalten, wenn das Horoskop es befiehlt. Zum Beweis zählt er im 17. Kapitel einige Schemata auf, besonders solche, die böse Handlungen wie Ehebruch, Mord und ähnliche Verbrechen befehlen[1]. Gleichwohl gelingt es dem Alten nicht, Klemens zu überzeugen. Dieser sucht vielmehr zu zeigen, daß es keine Genesis gäbe und sogar gegen die vermeintliche Genesis die menschlichen Begierden nicht nur aus Furcht vor Gott, sondern

[1]) Zu dem 17. Kap. vgl. oben S. 13.

auch aus Furcht vor den Menschen in Schranken gehalten würden (c. 18 Ende).

Wir wollen sehen, mit welchen Beispielen Klemens, d. h. der Autor, seine Behauptung belegt, daß die Menschen aus Furcht vor den menschlichen Gesetzen ihre Begierden mäßigen.

Zuerst beweisen dies die Chinesen (Seres), die, obwohl sicherlich auch bei ihnen eine Konstellation von Venus und Mars vorkommt, sich dennoch des Ehebruchs und ähnlicher Vergehungen enthalten. „Est apud Seres legum metus vehementior quam genesis constellatio" (c. 19).

Dies Zeugnis kann die These des Klemens nur stützen. Das zweite Beispiel betrifft die Bragmanen, welche, überall von verbrecherischen Völkern umgeben, selbst „weder Mord noch Ehebruch begehen, sondern Gott stets fürchten" (c. 20 3). Sie zwingt ebenso wie die Chinesen die Furcht vorm Gesetz, verbrecherische Handlungen zu meiden. Auch dies Beispiel ist geeignet, die Behauptung des Klemens zu erhärten.

Ganz anders steht es dagegen mit den folgenden Beispielen. Die Gesetze der übrigen Völker veranlassen diese nicht etwa, Böses zu fliehen und Gott zu fürchten, sondern zwingen sie zu den schwersten Verbrechen. So erzählt Klemens, daß die Inder ihre Gefangenen opfern und verzehren, die Perser ihre Mütter, Schwestern und Töchter ehelichen, und er wird nicht müde, die verschiedensten Völker aufzuzählen, bei denen verpönte Verbrechen gang und gäbe sind.

So ereignet sich das Wunderbare, daß die These des Klemens, man könne auch aus Furcht vor den menschlichen Gesetzen der impugnatio daemonum und den Begierden widerstehen, durch diese Beispiele geradezu widerlegt wird[1].

Fragt man, warum sich der Autor nicht begnügt, das Beispiel der Chinesen und Bragmanen anzuführen, so ist nicht zu vergessen, daß ihm vor allem daran lag, die Genesis zu widerlegen. Von der Genesis, zu der sich Faustus am Meeresstrande bekannt hatte, waren die ganzen Disputationen ausgegangen. Da war es für den Autor das einfachste, sich die wirksamen Argumente des Karneades gegen den Fatalismus zu nutze zu machen[2]. In der Tat ist es ihm kaum an einer anderen Stelle

[1]) Diese Beobachtung machten schon Merx und A. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker, Jena 1864, S. 147 f. [2]) S. unten § 10, 5.

gelungen, den Gegner so gründlich zu widerlegen, obwohl er diese Argumente in überarbeiteter Form benutzte, wie außer anderen Anzeichen besonders das 28. Kapitel lehrt, das beginnt: „addam (!) adhuc rem, quae possit etiam valde incredulis satisfacere", d. h. er will noch die jüdische Beschneidung hinzufügen, der sich alle Juden, wo sie auch wohnen mögen, unbehindert durch irgendwelchen Einfluß der Sterne unterwerfen. Dies Beispiel hatte sich Karneades noch nicht ausgedacht, aber gleichwohl ist es genau so passend wie das der Magusäer (der persischen Magier), die fern von ihrer Heimat überall in der Welt Blutschande begehen; auch sie vermag keine Genesis daran zu hindern (c. 27).

Die zwei letzten Beispiele sind scharfsinnige Argumente gegen die sogenannten „Klimata" der Astrologen, welche gegenüber der Polemik des Karneades behaupteten, es gäbe bestimmte Erdstriche, die ein und derselben Konstellation unterworfen wären. (Genaueres s. unten § 10, 5)[1].

Bis zum 28. Kapitel bietet die Argumentation also keinen Anstoß, vielmehr besteht vom 19. bis zum 28. Kapitel ein einheitlicher Zusammenhang.

3. Das 29. Kapitel. Im 29. Kapitel geben die Christen ein ähnliches Beispiel ab wie vorher die Juden. Der Autor beginnt: „Quin immo et maiorem fidem rerum praesentium dabo"[2]. Alles was vorgeht (c. 19—28, auch das 28. Kapitel) gehört einer älteren Überlieferung an als das 29. Kapitel. Thomas hat nämlich von den Parthern geschrieben: „non multi iam erga plurima matrimonia diffunduntur" (c. 29 9). Wir empfinden hier einen lästigen Widerspruch, denn kurz vorher ist gesagt: „in Parthia multae mulieres unum habent virum" (c. 24 2). — Der Autor versichert „neque (sc. iam) Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur" (c. 29 11), während man vorher liest: „est — — mos apud Persas matres accipere in coniugium et sorores et filias" (c. 20 14). — Der Autor versichert: „nec (sc. iam) mulieres Susides licita ducunt

[1]) Schon Philo, de provid. I § 84 wendet das Argument der jüdischen Beschneidung gegen die Astrologie, aber Philo kämpft noch nicht gegen die astrologischen „climata": „gerade die charakteristische Wendung in den christlichen Quellen, daß die Juden in den verschiedenen Ländern ihren Glauben bewahren, fehlt". Boll, Studien über Claudius Ptolemäus (Fleckeisens Jahrbücher f. klass. Philol. Suppl. XXI, 1894), S. 186.

[2]) Vgl. c. 48 1: „addam".

adulteria" (c. 29 12), aber vorher heißt es: „Porro vero in Susis mulieres — — (nec) tamen pudicitiam colunt. sed indifferens eis cum quibuscumque voluerint usus est et servis et hospitibus" (c. 23 1). — Besonders deutlich wird der Zeitunterschied in dem folgenden Beispiel: „nec multi (sc. iam) apud Medos canibus obiciunt mortuos suos" (c. 29 10), womit c. 25 1 zu vergleichen ist: „Ex omni orbe terrarum Medi tantummodo summa observantia adhuc spirantes homines canibus devorandos abiciunt". Abgesehen von der Zeitfrage hat unser Autor an dieser Stelle (c. 29 10) fraglos seine Vorlage verändert. Er behauptet nämlich, daß die Meder den Hunden ihre „Toten" vorwerfen, während vorher gesagt ist, daß die Meder die „adhuc spirantes" (*τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας* Euseb. pr. ev. VI 10. 32 5 Gaisf.), die noch lebenden Menschen den Hunden vorwerfen[1].

Wer nicht alle literarhistorischen Prinzipien zum alten Eisen werfen will, muß gestehen, daß das 29. Kapitel deutliche Spuren einer jüngeren Zeit trägt als die vorhergehenden Kapitel 19 bis 28. Kap. 25 12 wird mit nackten Worten gesagt: „ex quibus omnibus apparet, quia metus legum in unaquaque regione dominatur", und in sämtlichen Beispielen ist stets die Form des Präsens gesetzt, so daß die ganze Argumentation lahm gelegt wird, wenn im 29. Kapitel fast notorisch das Gegenteil von dem Vorhergehenden behauptet wird. Auf keinen Fall kann also Kap. 29 von demselben Verfasser herrühren wie Kap. 19—28.

Die Annahme, daß der Verfasser der Grundschrift das 29. Kapitel hinzufügte, läßt sich auch anders wahrscheinlich machen. Es handelt sich um einen ähnlichen Beweis, wie er

[1]) Eusebius VI 10. 46 1 hat dieselbe Änderung wie die Rekognitionen: *οἱ ἐν Μηδίᾳ νενοὶ παραβάλλουσι τοὺς νεκροὺς.* Nehmen wir an, daß Eusebius — durch eine Zwischenquelle — von der Grundschrift abhängig ist (unten § 10, 6), so ergibt sich, daß der Autor der Grundschrift vorher (c. 25 1) seine Quelle abschreibt, während er sie später (c. 29 10) verändert oder verbessert. Wer hier faktisch Recht hat, die Quelle oder unser Autor, ist für unsere Zwecke gleichgültig. Lebende Menschen, Greise oder Kranke, werden bei den Baktrern und Kaspiern, tote bei den Hyrkanern den Hunden vorgeworfen (Strabo XI 11. 3. 8., Euseb. pr. ev. I 4. 7 10). Über Begräbnissitten vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums[3] I 1 S. 32 A. Für unsern Zweck ist am wichtigsten die Beobachtung, daß der Autor an der zweiten Stelle (c. 29 10) seine Quelle verändert hat. — Die Rekognitionenstelle ist in dem § 10, 6 zitierten Werk von Haase in Nr. 11 behandelt, aber unter Verkennung des Textes, der einen guten Sinn gibt. Der „zweite grobe Verstoß" ist, wie Cäsarius lehrt, imaginär und trifft bei ruhigem Nachdenken nicht einmal Rufin.

vorher mit Beziehung auf die Juden geführt ist: aus allen Völkerschaften seien Menschen nach Judäa geströmt, um die christliche Taufe zu empfangen; nach ihrer Rückkehr in die Heimat hätten sie aufgehört sich in derselben Weise wie ihre Stammesbrüder zu versündigen: also habe die „astrologische Geographie" keine Macht über diese bekehrten Christen gewinnen können.

Offensichtlich stammt dies Beispiel von demselben Manne, der vorher behauptet hat, man könne auch aus Furcht vor den menschlichen Gesetzen den „Begierden Widerstand leisten" (vgl. c. 18[b]). Das war ja gerade die These des Klemens, die der Autor so überraschend schnell preisgab. Hier im 29. Kapitel nimmt er seinen Lieblingsgedanken wieder auf, ein Beweis, daß das Kapitel sein ureigenstes Eigentum ist[1].

Demnach liegt uns in den Kapiteln 19—28 die Quelle des Verfassers der Grundschrift vor, deren Argumentation er durch das angehängte 29. Kapitel in ihrer Wirkung schwer beeinträchtigt. Da in dieser Quelle am Schluß mit emphatischem Nachdruck die jüdische Beschneidung als ein Beweis aufgeführt wird, der auch dem „allerungläubigsten" einleuchten muß, so ist es wahrscheinlich, daß wir es mit einer jüdischen Quelle zu tun haben[2].

Die Schlußkapitel der Disputation 30 und 31 besagen, daß eine Genesis wegen der göttlichen Gerechtigkeit unmoralisch sein würde. — Faustus gesteht endlich den wahren Grund, weshalb er sich zum Fatalismus bekennt, erzählt die Schicksale seiner Gattin Mattidia und führt so selbst die Wiedererkennung der ganzen Familie herbei. —

Abgesehen von jener „jüdischen" Quelle (c. 19—28) und den Kapiteln 5—7 über die menschliche Ungleichheit lassen sich keine andern Vorlagen nachweisen. Überschlagen wir jetzt alle

[1]) Die Annahme, daß erst die Rekognitionen es hinzugefügt hätten, ist wegen des Eusebiuszitates schwerlich haltbar.

[2]) In dieser Beziehung ist der Unterschied zwischen dem Autor der Grundschrift und seiner Quelle interessant. In demselben 28. Kapitel, das zur Quelle gehört, heißt es, daß auf dem ganzen Erdkreis allein die Juden die Beschneidung kennen (c. 28 9). Unser Autor macht dagegen im 53. Kapitel des VIII. Buches darauf aufmerksam, daß die arabischen Völker und viele andere die jüdische Beschneidung nachgeahmt haben. Denn oben S. 67f ist gezeigt, daß jenes 53. Kapitel mit dem ganzen zweiten Teil der zweiten Disputation (d. h. den Kapiteln 47—53) Eigentum des Autors der Grundschrift ist.

drei Disputationen, so muß man gestehen, daß der Autor in der Benutzung seiner Quellen häufig ungeschickt verfährt, wenig Sachkunde verrät und sich schwerlich jemals ernsteren philosophischen Studien hingegeben hat. Bevor aber diese Frage entschieden wird, bedarf es einer Untersuchung, woher die der Quelle zugewiesenen Partien stammen.

§ 9. Eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und Ciceros.

1. Vergleichung Ciceros und der Rekognitionen. Wir haben oben S. 57 ff eine besondere Quelle ausgeschieden, in der die schöne Ordnung des Makro- und Mikrokosmos als der hervorragendste Beweis für die Vorsehung angeführt wurde. Zu nicht minderem Ruhme war schon lange vorher die Vorsehung bei den Stoikern gelangt, wie die späteren uns erhaltenen Autoren bezeugen. Für uns ist der wichtigste Gewährsmann Cicero, dessen zweites Buch der Schrift „de natura deorum" einer genaueren Vergleichung mit dem entsprechenden Abschnitt der Rekognitionen unterworfen werden soll[1].

Der Stoiker Balbus teilt seine Untersuchung folgendermaßen ein. Zuerst beweist er die Existenz der Götter (II § 4—44), dann ihre Beschaffenheit (§ 45—72), drittens ihre Regierung des Weltalls (§ 73—153), viertens ihre Fürsorge für die Menschen (§ 154—167).

Zum ersten Abschnitt führt Cicero vier Gründe des Kleanthes auf und sagt speziell von dem vierten: „quartam — — esse, eamque vel maximam, aequabilitatem motus conversionumque caeli: solis, lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem (§ 15)[2].

Zu derselben Argumentation des Kleanthes[3] gehört § 17, wo sich der seitdem so gebräuchliche Vergleich des Weltalls mit einem schönen Gebäude findet[4].

---

[1]) Cicero de natura deorum ed. Plasberg. — Daß hier eine gemeinsame Quelle vorliegt, hat zuerst Wendland bemerkt.

[2]) Vgl. Aët. Plac. I 6, 2: *καλὸς δὲ ὁ κόσμος. δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.* [3]) Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa, S. 89.

[4]) Beispiele bei Wendland, Philo S. 101; Derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. I 206. — Anders steht es mit der Stelle im Anfang unseres Romans (*α* 18).

Cicero de nat. deor. II

§ 17 „An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut etiamsi dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes —: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?"

Rec. VIII

C. 20 15 „Quis enim est exigui saltem sensus homo, qui cum cernat domum omnia quae ad usus necessaria sunt habentem, cuius cameram in sphaerae gyrum videat collectam, eamque vario splendore et diversis imaginibus depictam, luminaribus praecipuis et maximis adornatam; quis inquam est, qui huiusmodi fabricam videns, non statim pronuntiet, a sapientissimo et potentissimo artifice esse constructam? Et ita quis invenitur insipiens — — —."

Cicero ist hier etwas kürzer, weil er später noch reichliche Gelegenheit zu solchen Argumenten hat. An derselben Stelle wundern sich beide Autoren, wie durch den Umlauf der Sonne die vier Jahreszeiten stets in derselben Reihenfolge wiederkehren können, ferner wie wunderbar auch der Lauf der Sterne ist:

Cicero

§ 19 „— — (Possentne) — una totius caeli conversione cursus astrorum dispares conservari?" (Vgl. II § 97.)

Rec.

C. 22 3 „Quis — — unicuique (sc. astrorum) tenere caeli ambitum dedit?"

Derselbe Gedanke ist nur in verschiedene Worte gekleidet. Alles, was wir hier bei Cicero lesen, stammt ursprünglich von Kleanthes und fand sich zu Beginn von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν*[1].

Hierauf absolviert Cicero den ersten und zweiten Teil seiner Disposition und beeilt sich nun, den Beweis für die göttliche „Vorsehung" anzutreten.

Cicero

§ 75 „Dico igitur providentia deorum mundum et omnes

Rec.

C. 6 16 „Ego dico providentia dei gubernari mundum", denn

[1]) Schmekel S. 90 ff.

mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari."

die Vorsehung ist „generalis omnium et specialis partium — —, quasi et ab initio omnia fecerit deus et usque ad finem per singulos quosque providentiam gerat" (c. 11 11)[1].

Bei Cicero zerfällt die Untersuchung wieder in drei Teile (vgl. § 75), die Rekognitionen dagegen vernachlässigen die beiden ersten Teile und gehen gleich zum dritten über, „quae ducitur ex admiratione rerum caelestium atque terrestrium".

Nach dem Vergleich der Welt mit einem kunstvoll gebauten Hause sinnt unser Autor darüber nach, wie die Weltkugel ohne einen Stützpunkt oder Fundament sich selbst im Gleichgewicht halten kann.

Cicero

§ 115 „nihil maius, quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret, ad permanendum ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter — —."

§ 116 „Quocirca, si mundus globosus est ob eamque causam omnes eius partes undique aequabiles, ipsae per se atque inter se continentur, contingere idem terrae necesse est, ut omnibus eius partibus in medium vergentibus (id autem medium infimum in sphaera est) nihil interrumpat, quo labefactari possit tanta contentio gravitatis et ponderum."

Rec.[2]

C. 21 3 „Ponunt enim sphaeram aequaliter ex omni parte collectam et ad omnia similiter respicientem atque a centro terrae aequis spatiis distinctam, ipsaque sui aequalitate ita stabilem, ut eam in nullam partem declinare undique aequalitas collecta permittat; et ita a nullo fulcimento subvecta sustentatur sphaera. Quod si vere hanc habeat similitudinem mundi machina, evidens est opus in ea divinum."

[1]) Diese „dritte" Definition ist als echt stoisch oben S. 57 2 mit dem folgenden ausführlichen Lob der Vorsehung verbunden. vgl. S. 58.

[2]) Vgl. Basilius Hexahem. I c. 10 B von der Erde: *Ὡς ἄρα διὰ τὸ τὴν μέσην τοῦ παντὸς εἰληφέναι χώραν, καὶ διὰ τὴν ἴσην πάντοθεν πρὸς τὸ ἄκρον ἀπόστασιν, οὐχ ἔχουσαν ὅπου μᾶλλον ἀποκλιθῇ, ἀναγκαίως μένειν ἐφ' ἑαυτῆς, ἀδύνατον αὐτῇ παντελῶς τὴν ἐπί τι ῥοπὴν τῆς πανταχόθεν περικειμένης ὁμοιότητος ἐμποιούσης* (Gronau S. 37 ff). Bei Basilius wird über die Lage der Erde dasselbe gelehrt wie bei Cicero und unserm Autor, vgl. Pasquali S. 204.

Es folgt in den Rekognitionen das 22. Kapitel, das, wie oben S. 77 gezeigt wurde, zweifellos aus Kleanthes oder vielmehr dem Buch des Posidonius stammt.

Dann geht der Autor über zur Beschreibung der Atmosphäre und widmet Wind und Regen ein Kapitel (c. 23), das nach der Schilderung des ätherumspannenden Weltalls (c. 22: caelestia) und vor der darauf folgenden Betrachtung der Erde sehr wohl am Platze ist (vgl. oben S. 59). Gleichwohl findet sich ein ähnlicher Passus bei Cicero, der im Disponieren nicht allzu gewissenhaft ist, an dieser Stelle noch nicht (vgl. später § 101). Aber sobald er sich der Erdbeschreibung zuwendet, liefert er gute Parallelen zu den Rekognitionen (c. 24ff).

Cicero	Rec.
§ 98 (terra) „vestita floribus herbis arboribus frugibus, quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates — saxorum asperitates, impendentium montium altitudines — —."	C. 33 3 [in Wirklichkeit c. 25, s. oben S. 59] „Haec testatur et arborum varietas herbarumque diversitas, tam specie variata quam succis." C. 24 1 „Quid de fontibus dicemus et fluviis, qui perenni in mare fluunt meatu?" C. 23 3 „nam quod in terra montes excelsi certis quibusque habentur in locis — —."

Auf die Bäume und Kräuter folgen bei beiden Autoren die Tiere (Cic. § 99 ∾ Rec. c. 25b), nur wird bei Cicero die Mannigfaltigkeit der Arten, in den Rekognitionen die der Zeugung beschrieben. Schon jetzt wird niemand daran zweifeln, daß Cicero und den Rekognitionen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Möglicherweise fanden sich in dieser gemeinsamen Quelle Ausführungen über die Mannigfaltigkeit der tierischen Arten und ihrer Zeugung, so daß der eine Autor die Arten, der andere die Zeugung herausgriff. Was die tierische Zeugung betrifft, so kommt uns als ein wichtiger Gewährsmann Sextus Empiricus zu Hilfe.

Sextus P. H. I	Rec.
§ 41 *περὶ μὲν οὖν τὰς γενέσεις, ὅτι τῶν ζῴων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεται τὰ δ' ἐκ συμπλοκῆς. καὶ τῶν μὲν χωρὶς μίξεως*	C. 25 12 „mutato ordine genus servare iussit (sc. providentia) in terris, verbi gratia ut per os conciperet corvus — — mu-

γινομένων τὰ μὲν ἐκ πυρὸς γίνεται ὡς τὰ ἐν ταῖς καμίνοις φαινόμενα ζωΰφια, τὰ δ' ἐξ ὕδατος φθειρομένου ὡς κώνωπες, τὰ δ' ἐξ οἴνου τρεπομένου ὡς σκνῖπες — —	stela — gallinae — — — — lepores et hyaenae —
τὰ δ' ἐκ γῆς[1]	alia etiam ex terra orirentur atque inde sumerent carnem, ut talpae
τὰ δ' ἐξ ἰλύος ὡς βάτραχοι, τὰ δ' ἐκ βορβόρου ὡς σκώληκες, τὰ δ' ἐξ ὄνων (sc. βορβόρου) ὡς κάνθαροι, τὰ δ' ἐκ λαχάνων ὡς κάμπαι, τὰ δ' ἐκ καρπῶν ὡς οἱ ἐκ τῶν ἐρινεῶν ψῆνες	alia ex fimo boum ut scarabaei alia ex herbis. ut de ocimo scorpius
τὰ δ' ἐκ ζῴων σηπομένων ὡς μέλισσαι ταύρων καὶ σφῆκες ἵππων.	alia ex putrefactis carnibus, ut vespae quidem equinis, apes autem bubulis.

Die wenigen Zeilen zeigen mit Evidenz, daß Sextus und den Rekognitionen dieselbe Quelle zugrunde liegt. Abweichungen entstehen, wenn Sextus aus seinen eigenen Studien verbessert und neues Material bringt oder wenn die Grundschrift und vielleicht der Verfasser der Rekognitionen sich Nachlässigkeiten zu schulden kommen lassen. Die ganze Komposition dieses Passus wie der mehrfach gleiche Wortlaut zwingen zur Annahme einer gemeinsamen Quelle. Natürlich ist es dieselbe wie die aus Cicero und den Rekognitionen wiedergewonnene. Wir wissen auch, daß gerade Sextus Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* sehr gut kennt[2]. Ebenso haben wir vorher aus den Kapiteln 20^b^ und 22 der Rekognitionen geschlossen, daß ihre und Ciceros gemeinsame Quelle Posidonius war. Demnach standen wirklich bei Posidonius Ausführungen sowohl über die Mannigfaltigkeit der tierischen Arten (Cic. II § 99) wie auch der Zeugung (Rec. VIII 25^b^ ∾ Sextus P. H. I § 41).

[1]) An dieser Stelle konstatierte Fabricius eine Lücke und fügte hinzu: *ὡς μῦς* (vgl. die Ausgabe von Mutschmann S. 14, 23). Die Rekognitionen lehren, daß anders zu ergänzen ist, aber bei der Unsicherheit des Textes ist mit Konjekturen nicht viel geholfen.

[2]) Den Beweis liefert aus dem 9. Buch adv. math. Schmekel S. 85 ff. Früher schon Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos., S. 205 f.

Im folgenden Abschnitt bewegt sich Cicero wieder sehr ungeniert. Konsequent geht er zur Beschreibung des Menschen über, ebenso wie die Rekognitionen nach Absolvierung der Bäume, Kräuter und Tiere (c. 28ff).

Cicero beginnt: „Quid iam de hominum genere dicam?" (§ 99b). Aber diese Verheißung täuscht, da er zunächst nur einiges bringt, was unter das später (§ 151ff) zu behandelnde Kapitel von der menschlichen Geschicklichkeit fällt. Dann kehrt er wieder zur ätherischen Region zurück und verweilt längere Zeit bei der Betrachtung der Sterne (§ 102—119)[1]. Endlich knüpft er wieder an die Disposition an, die in den Rekognitionen unverändert geblieben ist, und läßt seinen Balbus sagen: „Age, ut a caelestibus rebus ad terrestres veniamus — —" (§ 120). Hier finden wir eben dieselbe Ordnung wie vorher, nach der zuerst von den Pflanzen (§ 120), dann von den Tieren (§ 121—130) gesprochen wird.

Cicero	Rec.
§ 127 „Ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur. Quae quidem omnia eam vim seminis habent in se — —	C. 25 2 „Nonne per providentiam factum est, ut cum senecta temporis resolverentur, virgulta quidem vel plantis vel seminibus quae ipsa dederint, animalia vero per progeniem reparentur?"
§ 128 Quid loquar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat? Nam primum aliae mares, aliae feminae sunt, quod perpetuitatis causa machinata natura est — —; — — quod	C. 25 8 „Gignuntur autem non solum mares, sed et feminae, ut ex utroque possit rursus constare posteritas."

[1]) Vorher (§ 101) berichtet er noch über die Entstehung der Winde. Nach dem 23. Kapitel der Rekognitionen entstehen die Winde aus der durch die Erhebungen des Hochgebirges zusammengepreßten und -gedrängten Luft, während nach Cicero die Winde in der Meeresluft entstehen (mit Cic. vgl. Aët. III 7, 3). — § 131 redet Cicero von den Passatwinden, „quorum flatu nimii temperantur calores". Milderung der Hitze durch die Winde und ihre Förderung des Wachstums preist auch unser Autor als ein Werk der Vorsehung (c. 23 6).

(sc. animal) cum ex utero elapsum excidit, in is animantibus, quae lacte aluntur, omnis fere cibus matrum lactescere incipit, eaque, quae paulo ante nata sunt, sine magistro duce natura mammas adpetunt earumque ubertate saturantur.

Atque ut intellegamus nihil horum esse fortuitum et haec omnia esse opera providae sollertisque naturae:

quae multiplices fetus procreant, ut sues ut canes, is mammarum data est multitudo: quas easdem paucas habent eae bestiae quae pauca gignunt."

C. 25 5 „Et mira quadam dispensatione providentiae nascituro pecori lac praeparatur in uberibus, ac statim ut natum fuerit, nullo docente scit, ubi alimoniae suae horrea requirat."

C. 25 9 „Sed ne, ut putant homines, viderentur haec naturae [1] quodam ordine et non dispensatione fieri conditoris:

— — mutato ordine genus servare iussit (sc. providentia) in terris — —" [es folgen die verschiedenen Arten der Zeugung bei Raben, Wieseln usw. S. oben S. 79f].

Dies Beispiel bezeichnet einen typischen Fall, da beide Autoren anfangs in dem Beweis, daß die Mannigfaltigkeit der Zeugung bzw. der Arten eine „vernünftige" ist, übereinstimmen, am Schluß dagegen wieder auseinandergehen [2].

Nachdem Cicero § 130 an wenig geeigneter Stelle die Flüsse beschrieben hat (∾ Rec. VIII 24), geht er endlich über zur Betrachtung des Menschen (§ 134). Die Untersuchung zerfällt wieder in drei Teile, „cum tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu", aber Speise und Trank werden zusammen abgehandelt an einer Stelle, wo die Beschreibung der Verdauung Platz gefunden hat.

[1]) Bei unserm Autor ist (im Gegensatz zu den Stoikern) die „Natur" unvernünftig.

[2]) Im 26. und 27. Kapitel der Rekognitionen wird die wunderbare Kraft des Wassers beschrieben. Wenn man nämlich in einen Topf voll Erde Sämereien sät und daraus Pflanzen, Kräuter und dergl. entstehen, so bleibt das Gewicht der Erde immer dasselbe, während die jungen Pflanzen, um wachsen zu können, stets das ganze hineingegossene Wasser aufsaugen müssen (c. 27 8). Vgl. Sextus P. H. I § 53: *ὥσπερ τὸ ὕδωρ ἓν καὶ μονοειδὲς ἀναδιδόμενον εἰς τὰ δένδρα ὅπου μὲν γίνεται φλοιός, ὅπου δὲ κλάδος ὅπου δὲ καρπὸς καὶ ἤδη σῦκον καὶ ῥοιὰ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον.* Vielleicht stammt dies aus der Lektüre des Hippon von Rhegion (über ihn Zeller [5] I 1 S. 255). — Wie sympathisch unserm christlichen Autor dieser Preis des Wassers der Taufe wegen war, sieht man aus Kap. 9 9 des VI. Buches.

Cicero	Rec.
§ 134 „ad haec omnia percipienda (sc. cibum, potionem, spiritum) os est aptissimum. Quod adiunctis naribus spiritu augetur;	C. 30 1 „Sed et nares, commeandi flatus et reddendi ac recipiendi gratia factae sunt, ut innovatione spiritus — —."
dentibus autem in ore constructis mandatur atque ab is extenuatur et mollitur cibus. Eorum adversi acuti morsu dividunt escas, intimi autem conficiunt, qui gemini vocantur; quae confectio etiam a lingua adiuvari videtur. Linguam autem ad radices eius haerens excipit stomachus, quo primum inlabuntur ea quae accepta sunt ore. — — Atque is agitatione et motibus linguae cum depulsum et quasi detrusum cibum accepit, depellit."	C. 29 14 „ipsi vero dentes alii ut incidant et dividant cibos et interioribus tradant, interiores vero, ut in modum molae conficiant et comminuant, quo opportunius stomacho traditi coquantur — —." [c. 29 13 „lingua — — illisa dentibus".]
§ 136 „Est autem (sc. alvus) multiplex et tortuosa arcetque et continet, sive illud aridum est sive humidum, quod recepit, ut id mutari et concoqui possit — —"	C. 31 1 „Quae (sc. intestina) idcirco longis nexibus in circulorum ordinata sunt modum, ut susceptas digestiones ciborum paulatim egerant — —. Membranae autem in modum idcirco factae sunt, ut ex ipsis ea quae extrinsecus sunt, humorem sensim suscipiant."
§ 136 „In pulmonibus autem inest raritas quaedam et adsimilis spongiis mollitudo ad hauriendum spiritum aptissima, qui tum se contrahunt adspirantes tum in respirando dilatantur, ut frequenter ducatur cibus animalis, quo maxime aluntur animantes."	C. 30 4 „qui (sc. pulmo) pectori inhaerere datus est, ut mollitie sui palpet et foveat cordis vigorem [vgl. Cic. § 136 „pulmones autem et cor extrinsecus spiritum adducant"], in quo videtur vita consistere, vita dico, non anima[1]."

[1]) Der Autor scheint daran Anstoß genommen zu haben, daß die

Cicero	Rec.
§ 137 „Ex intestinis autem alvo secretus a reliquo cibo sucus is quo alimur permanat ad iecur — —“	C. 30 9 „totam humani corporis terram vitalibus rigat fluentis (sc. sanguis), iecoris opere ministratus, quod ad efficaciam digestionis ciborum atque in sanguinem mutandorum [1] in dextero latere iacet.
„ab eo cibo cum est secreta bilis eique umores qui e renibus profunduntur, reliqua se in sanguinem vertunt ad easdemque portas iecoris confluunt, ad quas omnes eius (sc. sanguinis) viae pertinent.“	In sinistro vero splenis est locus, qui trahere ad se et purgare quodammodo sordes sanguinis possit.“

Dann gibt Cicero noch einige Erläuterungen, wie das aus den Speisen verwandelte Blut zum Herzen strömt, von wo es in alle Körperteile dringt. Dies alles zu beschreiben hat wohl schon der Autor der Grundschrift für überflüssig gehalten, dessen Darstellung überhaupt ohne den dürftigen Kommentar, den Cicero uns an die Hand gibt, kaum richtig verstanden werden kann.

Im 138. Paragraphen geht Cicero seinem Versprechen gemäß kurz auf die „Atmung“ ein; dann wendet er sich der Erörterung der Zweckmäßigkeit des Knochenbaus, der Muskeln und Sinnesorgane zu (§ 139—150). Hier finden sich wieder deutliche Spuren der gemeinsamen Quelle.

Cicero	Rec.
§ 139 „Quid dicam de ossibus, quae subiecta corpori mirabiles commissuras habent et ad stabilitatem aptas et ad artus finiendos adcommodatas et ad motum et ad omnem corporis actionem.“	C. 29 1 „Et vide in hoc artificis opus, quomodo ossa velut columnas quasdam, quibus caro sustentetur ac portetur, inservit.“

Auch in der Beschreibung der Sinnesorgane verschmäht Cicero jede ordnungsgemäße Disposition. Beispielsweise redet

durch die Lungen eingeatmete Luft dasselbe sei wie die „Seele“ (anima). — Bemerkenswert ist der Dilettantismus, mit dem bei beiden Autoren mitten in der Erläuterung der Verdauung von den Atmungsorganen gesprochen wird.

[1]) Bei Cicero wird der Stoffwechsel genauer beschrieben.

er von den Augen an drei verschiedenen Stellen (§ 140. 142. 145):

Cicero	Rec.
§ 140 „Nam oculi tamquam speculatores altissimum locum optinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere"; (§ 142). § 143 „latent (sc. oculi) praeterea utiliter et excelsis undique partibus saepiuntur. Primum enim superiora superciliis obducta sudorem a capite et fronte defluentem repellunt — — —."	C. 29 9 „oculi, ut visibus serviant, superciliorum excubiis custoditi — —."

In den Rekognitionen (vielleicht schon in der Grundschrift) erkennt man deutlich die Tätigkeit des Epitomators, der das „ut visibus serviant" (≈ „tamquam speculatores", Cic.) treu wiedergibt, dann aber nicht fortfährt: „altissimum locum optinent" (Cic.), sondern zur Beschreibung der Augenbrauen überspringt. Aber natürlich bewachen diese die Augen nicht, wie es in den Rekognitionen heißt, damit die Augen besser sehen, sondern um den Schweiß von ihnen fernzuhalten (Cic.).

Ferner legt Cicero besonderen Wert auf die weitblickende Vorsorge, mit der die Sinnesorgane oben am Kopf angebracht sind. In den Rekognitionen fehlt dieser Gedanke, aber daß er in der Vorlage stand, lehrt schon das obige Beispiel der Augen. Umgekehrt schweigt Cicero von der Körperstruktur, die dadurch merkwürdig ist, daß ein Auge dem andern, ein Ohr dem andern, die ganze rechte Seite der linken auf das genaueste entspricht (Rec. VIII c. 29 3-8).

Cicero	Rec.
§ 144 „extra autem eminent — aures —, ne adiectae voces laberentur atque errarent, prius quam sensus ab iis pulsus esset. Sed duros et quasi corneolos habent introitus multisque cum flexibus, quod his naturis relatus amplificatur sonus";	C. 29 10 „aures ad audiendum ita formatae, ut cymbalo similes susceptiverbi repercussum sonitum altius reddant et usque ad sensum cordis amittant."
§ 149 „in ore sita lingua est finita dentibus; ea vocem immoderate profusam fingit et terminat atque sonos vocis distinc-	C. 29 13 „lingua autem ad loquendum illisa dentibus

tos et pressos efficit, cum et dentes et alias partes pellit oris. Itaque plectri similem linguam nostri solent dicere, chordaeum dentes, nares cornibus is, qui ad nervos resonant in cantibus.“ plectri reddat officium.“

Auch hier kann man die Rekognitionen nur verstehen, wenn man Cicero hinzunimmt.

Cicero	Rec.
§ 150 „Quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit!“ [1]	C. 29 3 „tum deinde aequalis ex utraque parte, id est dextera ac laeva, mensura servitur, ut congruat pes pedi et manus manui, digiti quoque digitis, ut singuli ad singulos tota aequalitate concordent“ (vgl. oben S. 85).

An der letzten Stelle fließen wieder die Rekognitionen reichlicher, aber beide Autoren wenden, wie so häufig, ein und denselben Gedanken nach verschiedenen Seiten. Beispielsweise reden hier die Rekognitionen von der wunderbaren Entsprechung der äußeren Form der Einzelglieder, während Cicero zu zeigen sucht, wie geeignet Hände und Finger zu praktischer Arbeit sind. —

Wer wie wir aus dem Buche Ciceros die Paragraphen 17. 19. 75—150 mit den Kapiteln 11 11-f. 20 18—33 des IX. Buches der Rekognitionen vergleicht, wird stets auf eine gemeinsame Quelle der beiden Autoren geführt werden. So verlangt es die ganze Komposition wie der im einzelnen gleiche Wortlaut. Ebenso wer sich mit Schmekel überzeugt hat, daß die aus Kleanthes stammenden Paragraphen 17 und 19 von Cicero Posidonius' Buche *περὶ θεῶν* entnommen sind, muß zugestehen, daß in den Rekognitionen nicht nur die Kapitel 20b. 22 (33b), sondern der ganze von der Vorsehung handelnde Abschnitt (c. 20 18—33) auf Posidonius als Quelle zurückzuführen ist.

2. Das Lob der Vorsehung in den Homilien. Bei einem Vergleich Ciceros und der Rekognitionen fällt auf, daß in den letzteren mit keinem Worte der göttlichen Fürsorge für die Menschen gedacht wird. Cicero dagegen widmet diesem Thema im Anschluß an die eben behandelten Fragen eine breite Auseinandersetzung und läßt seinen Balbus mit warmer Be-

[1]) Vgl. Rec. c. 29 8: „Manus quidem ut operi commodae sint.“

geisterung das Lob der menschlichen Geschicklichkeit verkündigen, die die Götter geschenkt haben.

Obwohl nun dieser Preis der göttlichen Fürsorge für die Menschen in unserm Roman speziell für die Bekehrung des Faustus ein sehr fruchtbares Motiv abgegeben hätte, so lassen sich diesbezügliche Spuren in den Rekognitionen durchaus nicht nachweisen.

Merkwürdigerweise hören wir an einer ganz anders gearteten Stelle der Homilien[1] Petrus das Lob der göttlichen Vorsehung in derselben Weise verkündigen wie in den Rekognitionen und bei Cicero: die Bewunderung der Sterne, des Meeres, der Luft, Erde, Tiere, Pflanzen, Berge und Flüsse, der ätherischen und atmosphärischen Region ist der beste Beweis für die göttliche Vorsehung (γ 32 7—35); die ganze Welt ist aber von Gott geschaffen um der Menschen willen, die durch ihre wunderbare Geschicklichkeit die ganze Natur sich dienstbar gemacht haben (c. 36).

Beim ersten Zusehen postuliert der Leser eine gemeinsame Quelle für die Homilien, die Grundschrift und für Cicero. Vergleicht man aber genauer die Kapitel 32—36 der Homilien [die Wunder des Weltalls] mit den Ausführungen der Rekognitionen (= Grundschrift) und Ciceros, die wir aus gewichtigen Gründen Posidonius zuwiesen, so sieht man, daß die Ähnlichkeit nur im Stoff liegt, der von Posidonius (= Cicero + Grundschrift) doch in wesentlich anderer Weise verarbeitet wurde als vom Homilisten[2]. Auf keinen Fall kann man den Homilisten einfach von Posidonius abhängig machen.

Nun ist oben gesagt, daß merkwürdigerweise in den Rekognitionen der Preis der menschlichen Geschicklichkeit, der bei Cicero den letzten Teil des Buches ausmacht, mit Stillschweigen übergangen ist. Dieselbe menschliche Geschicklichkeit scheint dem Homilisten eines freilich kurzen Lobes würdig zu sein, zumal sich hieran die göttliche Fürsorge für die Menschen demonstrieren läßt (c. 36). Hier begegnen in der Tat einige frappante Übereinstimmungen zwischen Cicero und den Homilien, aber man muß sehr stark mit der Möglichkeit rechnen, daß

[1]) Petrus hält vor der ersten Simondisputation eine Predigt an das Volk. γ 30—37.

[2]) Vgl. z. B. Cicero II § 91 ∾ γ 32 9 (über die Luft); Cicero II § 98 ∾ γ 32 8 (über die Erde); Cicero II § 98 ∾ γ 34 26 (über die Höhlen); Cicero II § 101 ∾ γ 35 37 (über die Wolken).

dies damals weit verbreitete Gemeinplätze waren. Schon Sophokles kommt in seinem berühmten Chorlied der Antigone dieser Sphäre sehr nahe. Seine Verse sind in der folgenden Übersicht angemerkt und lehren, daß der Homilist nicht weniger mit ihm als mit Cicero übereinstimmt[1].

Hom. γ	Cicero de nat. deor. II
C. 36 *ἄνθρωπος, ὃς σοφίαν εἵληφεν* (Ant. 365) *γῆν γεωργεῖν* (Ant. 338)	§ 151 „agri multa efferunt manu quaesita — —“
θάλασσαν πλεῖν, σήθειν (Ant. 334)	[über die Schiffahrt vgl. § 152].
νηκτὰ πτηνὰ θηρία ἀγρεύειν (Ant. 342)	§ 151 „vescimur bestiis et terrenis et aquatilibus et volantibus partim capiendo (partim alendo) — —[2]
γῆν μεταλλεύειν	nos aeris argenti auri venas penitus abditas invenimus — —.“
ἄστρων δρόμον λογιστεύειν	§ 153 „soli — — ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus“ (vgl. § 155).
νόμους τάσσειν, δικάζειν (Ant. 354. 369)	§ 154 „soli — — ratione utentes iure ac lege vivunt.“
νόσους φαρμακείαις πειρᾶσθαι παύειν (Ant. 363)	
οἱ γὰρ ὄμβροι καρπῶν ἕνεκα γίνονται, ἵνα ἄνθρωπος μεταλάβῃ	§ 156 „Terra vero feta frugibus et vario leguminum genere — — ea ferarumne an hominum causa gignere videtur?“
καὶ ζῷα τραφῇ ὅπως ἀνθρώπῳ χρησιμεύῃ (Ant. 351).	[Der Nutzen der Tiere wird § 158ff in einer bunten Reihe von Bildern vor Augen geführt.]

[1]) Selbstverständlich darf man Sophokles gegenüber nicht vergessen, daß bei ihm die „menschliche Geschicklichkeit“ nicht unmittelbar in Beziehung zu der (rein stoischen) göttlichen Vorsehung gesetzt wird. Gleichwohl überrascht es, so weitgehende Parallelen zu finden, und man wird unsere Skepsis in der Annahme einer gemeinsamen Quelle für Cicero = Posidonius und den Homilisten an dieser Stelle berechtigt finden. Vgl. auch Plato, Protag. 321 D ff und E. Bruhn in seiner Ausgabe der Antigone (Berlin, Weidmann) zu v. 332 ff. Interessant ist auch ein Vergleich mit dem althochdeutschen Merigarto (Braune, Althochd. Lesebuch XXXXI 1). [2]) Bei Sophokles findet sich die Reihenfolge Vögel, wilde Tiere und Fische.

Zweifellos besteht eine große Ähnlichkeit zwischen dem Homilisten und Cicero, aber das Beispiel des Sophokles verbietet es, allzu voreilige Schlüsse zu ziehen und in diesen wenigen Zeilen des Homilisten die Frucht der Lektüre von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* zu wittern, das wir oben in einer ungleich genaueren und weitergehenden Übereinstimmung der Rekognitionen und Ciceros wiedererkannt haben.

Übrigens ist kein Zweifel, daß die betreffenden Kapitel an dieser Stelle vom Homilisten zur Grundschrift hinzugefügt sind[1]. Aus dem grundschriftlichen Traktat „über die Vorsehung" (≈ Rec. VIII 20 18—33) können sie nicht stammen, denn die menschliche Geschicklichkeit, von der dort jede Spur fehlt, findet in den Homilien reiches Lob[2]. Wenn nun bei einem so ähnlichen oder besser demselben Thema abgesehen vom Lob der menschlichen Geschicklichkeit (γ 36) keine einzige wörtliche Übereinstimmung des Homilisten und des Posidonius (Cic. und Rec.) begegnet und speziell in den Homilien wichtige Punkte vermißt werden[3], so ist es immer noch das geratenste, für diese Kapitel der Homilien einen eigenen Ursprung anzunehmen. Nur so erklärt es sich, daß die Homilien bisweilen mit Cicero, aber fast nie mit den Rekognitionen übereinstimmen[4]. Wir lernen also höchstens, daß die stoische (posidonianische) göttliche Vorsehung zu dieser Zeit ein in den Predigten beliebter Gemeinplatz war[5].

---

[1]) Vgl. Rec. II 20—22. Die Kapitel der Homilien verraten sich als Interpolation durch den ungeschickten Übergang von der Predigt zur ersten Simondisputation (c. 36—38).

[2]) Es ist auch unwahrscheinlich, daß ein für den Wiedererkennungsroman so wichtiger Abschnitt vom Rekognitionenautor bis auf die letzte Spur getilgt worden sei. S. unten § 10, 4.

[3]) So besonders die Beschreibung der Körperstruktur, die Cicero als Überleitung von der Schilderung des Weltalls zu der menschlichen „Geschicklichkeit" benutzt; ferner fehlt das Argument für die Vorsehung, daß die vernünftige Welt nur für die vernünftigen Menschen geschaffen sein könne (Cic. II § 156 ff).

[4]) Bisher ist auch m. W. die Ähnlichkeit des Lobes der Vorsehung in den Homilien (γ 30 ff) und den Rekognitionen (VIII 20 ff) den Forschern entgangen.

[5]) [Wie Herr Professor Wendland mir mitteilt, läßt sich schon seit dem Ausgang des 1. Jhd. ein Einfluß der stoischen Theologie auf die christliche nachweisen, z. B. ist dies der Fall in dem ersten Klemensbrief (Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2], Tübingen 1912. Register s. v. Theodizee). Auch alte christliche Gebete zeigen Berührungen mit stoischen Lehren (Wendland, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. Göttingen., phil.-hist. Klasse, 1910,

§ 10. Die Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift.

1. Das doxographische Kapitel VIII 15. Wir kehren zurück zu dem zwischen Cicero und den Rekognitionen (der Grundschrift) herrschenden literarischen Verhältnis. Bei der hohen Wahrscheinlichkeit, daß das ganze zweite Buch Ciceros aus Posidonius stammt[1], könnte man von einer Vergleichung der noch übrigen Rekognitionenkapitel mit Cicero allerlei Förderliches erwarten. Aber diese Hoffnung täuscht, vielmehr kommen wir zu demselben Resultat wie oben S. 60f, daß die von der „Vorsehung" handelnden Kapitel 20 18—33 einen in sich geschlossenen Abschnitt bilden; denn diese Kapitel, aber nur sie allein, lassen sich aus Posidonius ableiten. Daß mit der Erörterung über die „Vorsehung" in unserm Roman die über das „Weltall" (c. 10—20 18) eng verbunden scheint, darf nicht irre machen. Beide, „Vorsehung" und „Weltall", müssen verschiedener Herkunft sein.

Hierfür gibt es noch einen besonderen Beweis. Mitten in den Ausführungen über das „Weltall" steht das 15. Kapitel, dessen Quelle schon Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879, S. 250f) aufgeklärt hat[2]. Es handelt sich hier um einen Philosophenkatalog, der mit geringen Abweichungen in den Rekognitionen (VIII 15), in [Galens] historia philosopha (c. 18 Diels) und in Sextus' Pyrrhonischen Skizzen (III § 30) wiederkehrt. Alle drei Autoren schöpfen aus derselben Quelle. Zu ihnen gesellt sich als vierter nach der Beobachtung von Pasquali der Scholiast zu Basilius' Hexahemeros, der von den Rekognitionen an keinem Punkte abweicht. Das ist wichtig, da Diels sich sehr sarkastisch über die philosophischen Kapazitäten des Autors der Rekognitionen (der Grundschrift) geäußert hat. In der Tat

S. 330ff). Gelehrte Christen kennen und benutzen Posidonius. Für Eusebius beweist dies Greßmann S. XXIV—XXVII, für Basilius' Hexahemeros Gronau a. a. O. Auch in Origenes' Theologie wird sich ein Zusammenhang mit Posidonius beweisen lassen. Allen voran ging in der Wertschätzung des Posidonius der Jude Philo (Wendland a. a. O.) — — —.]

[1]) Schwenke, Fleckeisens Jahrbücher f. klass. Philol. 119, S. 140; Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, S. 206.

[2]) Über die nicht gerechtfertigte Vermutung von Pasquali S. 228 s. oben S. 56 Anm. 2. Das Kapitel fügt sich dem Zusammenhang ohne weiteres ein.

ist hier die Reihenfolge der Philosophen, wie sie in der Quelle stand, in gänzlich verständnisloser Weise gestört.

Die Rekognitionen (und der Basiliusscholiast) ordnen[1]: 1. Pythagoras [17], 2. Strato[2] [19], 3. Alcmaeon [—], 4. Anaximander [3], 5. Anaxagoras [14], 6. Epikur [13], 7. Diodorus [15], 8. Asklepiades [16], 9. Geometrae [18], 10. Demokrit [13], 11. Thales [2], 12. Heraklit [—], 13. Diogenes [4], 14. Parmenides [—], 15. Zenon Empedokles Plato [10], 16. Aristoteles [12]. Gegenüber Sextus und Galen ergeben die Rekognitionen (und der Basiliusscholiast) in drei Fällen ein Mehr: 1. „Alcmaeo contrarietates", 2. „Democritus ideas", 3. „Parmenides terram" (sc. statuunt elementa).

Von unserm Autor sagt Diels: non nimis fuit ille religiosus homo quamvis christianus, cui ab extremis ordiri luberet Pythagoraeque Stratonem continuare quique Democritum ab Epicuri necessaria communione revulsum idearum inventione beat, error ridiculus mehercle nec tamen interpreti librariove iniungendus, qui vel ex Democriti *περὶ ἰδεῶν* libri notitia vel ex inscita Platonicarum idearum confusione quam Irenaeus II 14 tanquam incohavit vel ex idolorum obscura memoria, quod verisimilius est, facilem ut in tali scriptore habet rationem" (S. 251). Dazu kommen noch einige Mißverständnisse, die sich allerdings z. T. auch bei andern Autoren finden. Jedenfalls teilt der Basiliusscholiast gegenüber der von Diels rekonstruierten gemeinsamen Quelle des Sextus, des Galen und der Rekognitionen mit den letzteren alle Korruptelen. Mag sich daher auch im allgemeinen ein Scholiast in doxographischen Kapiteln aus den geeigneten Schulbüchern Rat geholt haben, so ist doch hier wegen der gemeinsamen Korruptelen ein Abhängigkeitsverhältnis des Basiliusscholiasten von der Grundschrift oder den griechischen Rekognitionen zu konstatieren[3].

Nun hat Diels S. 185. 201 gezeigt, daß zwischen den beiden Doxographen Theophrast und Aëtius die von ihm sogenannten „vetusta placita" einzuschalten sind, die, etwa im Jahre 50 v. Chr. geschrieben, die Reihe der Philosophen mit Posidonius und dem Arzt Asklepiades schließen ließen. Der Name des Asklepiades

[1]) Die Zahlen in eckigen Klammern sind die der gemeinsamen Quelle.

[2]) Rec.: „Callistratus", corr. Cotelier Fabricius Diels. Zeller[3] II 2 S. 906 7.

[3]) Vgl. auch in den Rekognitionen und beim Basiliusscholiasten *γεωμέτραι*, während in der gemeinsamen Quelle [Sextus - Galen] *μαθηματικο* stand.

erscheint auch in der gemeinsamen Quelle des Sextus, [Galen] und der Rekognitionen, während Posidonius fehlt. Beide Philosophen waren Zeitgenossen, so daß die Quelle also jünger gewesen sein muß. Nach Diels S. 251 f war sie ein doxographisches Schulbuch stoischer Herkunft und entstand „etwa in der Zeit von Seneka bis zu den Antoninen".

2. Quellen des Abschnitts „vom Weltall". Für die übrigen Kapitel des Abschnitts vom „Weltall" sind wir nur auf Parallelen des Aristoteles[1] und anderer Philosophen[2] ange-

[1]) Zur Widerlegung des Epikur (c. 17—19) vgl. Aristoteles' Untersuchung über den Stützpunkt der Erde, in der er nach seiner Art die verschiedenen Theorien der Philosophen kritisch beleuchtet. Thales nahm an, daß die Erde auf der Oberfläche des Wassers schwimmt (vgl. Rec. VIII 21 10 und Basilius Hexahem. I c. 9 B: *κἂν ἐπὶ τοῦ ὕδατος αὐτὴν ἀποσαλεύειν εἴπωμεν*); gegen ihn polemisiert Aristoteles (de caelo II 13. 294 a 32): *ὥσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὀχοῦντος τὴν γῆν. οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ' ἐπί τινός ἐστιν.* Vgl. Basilius' Frage. Hexahem. I c. 8 B: *ἐπὶ τίνος ἕστηκεν* (sc. *ἡ γῆ*); es sei absurd, anzunehmen, Luft oder Wasser diene der Erde als Fundament.

Basilius I c. 8 C	Rec. VIII 18 16
πρὸς τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος τὴν ἕδραν ἐπιζητεῖν, καὶ πάλιν διαπορεῖν, τίνι στεγάνῳ καὶ ἀντερείδοντι ὁ τελευταῖος αὐτοῦ πυθμὴν ἐπιβαίνει. C. 9: *Ἐὰν δὲ ἕτερον σῶμα τῆς γῆς ἐμβριθέστερον ὑποθῇ — —, ἐνθυμηθήσῃ κἀκεῖνο ὁμοίου τινὸς δεῖσθαι τοῦ στέγοντος — — καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον ἐκπεσούμεθα* (vgl. Gronau S. 37 ff).	„Ad haec etiam illud requiro, quod sit munimen super quod tam immensae molis (sc. mundi!) iacta sint fundamenta? Et rursus illud ipsum — — munimen super quid iaceat? Et item illud aliud, super quid? et eo usque interrogando progrediar, donec responsio ad nihil et inane perveniat."

Offenbar bedienen sich alle drei, Aristoteles, Basilius und die Rekognitionen derselben Argumentation. Aber Aristoteles und Basilius polemisieren gegen Thales über die Fundamentierung der Erde, die Rekognitionen dagegen gegen Epikur über das Fundament des Weltalls. In letzter Linie gehen natürlich sowohl Basilius wie die Rekognitionen auf Aristoteles zurück. — Die Atomenlehre wird in den Rekognitionen richtig auseinandergesetzt c. 17 6. Vgl. Lucr. II 1112—15 und Epic. 215, 17 Us. Der Autor (der Grundschrift) leugnet die Möglichkeit, daß feurige Atome mit der Tendenz, aufwärts zu steigen, sich auch abwärts bewegen können und „in profundo ac sub omnia demerso inveniri loco". So sollte nämlich die Gleichgewichtslage des Weltalls erklärt werden (Rec. VIII 19; vgl. Aët. I 4, 1. 2). Dieselbe Argumentation wendet Aristoteles gegenüber Thales an (de caelo II 13. 294 b 1): *ἔτι δ' ὥσπερ ἀὴρ ὕδατος κουφότερον καὶ γῆς ὕδωρ, ὥστε πῶς οἷόν τε τὸ κουφότερον κατωτέρω κεῖσθαι τοῦ βαρυτέρου τὴν φύσιν.* Vgl. Basil. Hex. I c. 8 B von der Erde: *Πάλιν, ἐὰν ὑποθῇς ἑαυτῷ ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῇ γῇ, καὶ οὕτως ἐπιζητήσεις, πῶς τὸ βαρὺ καὶ πυκνὸν οὐ διαδύνει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀσθενεστέρας φύσεως τὸ τοσοῦ-*

wiesen, aber im übrigen macht der ganze Abschnitt (c. 10 bis 20 15) den Eindruck, als wenn ihn ein Autor, natürlich unter Benutzung der einschlägigen Literatur, selbständig konzipiert hat.

Zu diesen Ausführungen über das „Weltall" ist häufiger Basilius' Hexahemeros herangezogen[1]. Auch folgende Stellen lassen sich vergleichen:

Basilius I	Rec. VIII
C. 2 A. Die andern Philosophen *ἐπὶ τὰς ὑλικὰς ὑποθέσεις κατέφυγον, τοῖς τοῦ κόσμου στοιχείοις τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀναθέντες· οἱ δὲ ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα καὶ ὄγκους καὶ πόρους συνέχειν τὴν φύσιν τῶν ὁρατῶν ἐφαντάσθησαν.*	C. 15 5 „Epicurus atomos. Diodorus *ἀμερῆ* —. Asclepia[s]⟨des⟩ *ὄγκους* — Geometrae fines."

Das 15. Kapitel der Rekognitionen stammt jedenfalls aus jener stoischen Schuldoxographie (oben S. 90ff), während nach Gronau S. 29 die Stelle des Basilius von Posidonius herrührt. Der Zusammenhang zwischen Basilius und den Rekognitionen kann also höchstens ein indirekter sein.

Oben S. 78 Anm. 2 begegnete uns die auffallende Ähnlichkeit des Basilius mit unserm Autor und Cicero (= Posidonius *περὶ θεῶν*), wo alle drei Autoren die Gleichgewichtslage der Erde dadurch erklären, daß sie wegen der gleichen Entfernung von allen Punkten der Peripherie „nicht weiß", nach welcher Seite sie fallen soll. Nach dieser Schilderung fahren beide, Basilius und unser Autor, fort:

τον ὑπερφέρον τῷ βάρει κρατεῖται. Auch hier schließt sich Basilius genau an Aristoteles' Polemik gegen Thales an. Dagegen ist in den Rekognitionen dieselbe Argumentation gegen die Epikureer gewendet. Ihre Herkunft ist in letzter Linie fraglos aristotelisch. [2]) Immer wieder erinnert unser Autor daran, daß es eine besondere Kraft gewesen sein müsse, die die Elemente „gemischt" habe (c. 13b, 14b, 15b, 16b). Ebenso faßten die Stoiker den *τεχνίτης* auf, z. B. Sextus adv. math. X 250: *πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι, τὸ δ' ἔκ τινων συνεστὼς οὐκ ἔστιν ἀρχή, ἀλλὰ τὸ ἐκείνου αὐτοῦ συστατικόν.* Sext. adv. math. IX 75: *ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὐτῆς καὶ ἀσχημάτιστος ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαί τε καὶ σχηματίζεσθαι. — — ποθοῦμεν μαθεῖν τὸν τεχνίτην ἅτε καθ' αὑτὴν τῆς ὕλης ἀκινήτου καθεστώσης.* Vgl. v. Arnim. Stoic. fragm. II 300.

[1]) S. oben S. 54 Anm. 2, S. 55 Anm. 1, S. 56 Anm. 2, S. 56 Anm. 3 (Kälte und Wärme), S. 78 Anm. 2 (Gleichgewichtslage der Erde), S. 92 Anm. 1 (Fundament der Erde).

Basilius I	Rec. VIII
C. 10 A *Τούτων δ' ἄν σοι δοκῇ τι πιθανὸν εἶναι τῶν εἰρημένων, ἐπὶ τὴν οὕτω ταῦτα διαταξαμένην τοῦ θεοῦ σοφίαν μετάθες τὸ θαῦμα.*	C. 21 9 „Quodsi vere hanc habeat similitudinem mundi machina, evidens est opus in ea divinum.“

Daß beide Autoren auf den Gedanken kommen, einer rein wissenschaftlichen Theorie dieselbe praktische Wendung zu geben, ist immerhin merkwürdig. Zu beachten ist aber, daß an der Rekognitionenstelle fraglos Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* Quelle ist, während es sich nicht beweisen läßt, daß auch Basilius dies Buch gekannt hat. Da wir nun oben S. 90ff von Posidonius *περὶ θεῶν* den ganzen Abschnitt über das „Weltall“ (c. 10—20 18) scharf gesondert haben, können auch alle übrigen in diesem Zusammenhang stehenden Parallelstellen zu Basilius mit Posidonius unmittelbar nichts zu tun haben[1]. Dies Ergebnis ist von Wichtigkeit, da Gronaus öfter genannte Schrift in Basilius' Hexahemeros zahlreiche Spuren des von Posidonius verfaßten Timaeuskommentars nachgewiesen hat. Man könnte also zu der Annahme neigen, daß unser Autor nicht nur Posidonius *περὶ θεῶν* (≈ VIII 20 18—33 über die „Vorsehung“), sondern auch den Kommentar, den derselbe Philosoph zum platonischen Timaeus schrieb, benutzt habe (≈ VIII 10—20 18)[2].

Aber bei der ungeheuren Verbreitung, die die Werke des hellenistischen Philosophen seit mehr als drei Jahrhunderten gefunden hatten, soll man sich hüten, überall, wo Gedankengänge des Posidonius begegnen, selbständige Lektüre anzunehmen. Zu einer solchen Annahme reichen die wenigen notierten Stellen nicht aus, zumal wenn man vergleicht, daß wir oben S. 76ff immerhin seitenweise Cicero und die Rekognitionen vergleichen konnten. Die Kapitel 16—19, die scharfsinnig gegen Epikur polemisieren, konnten methodisch in ihrer Argumentation von Basilius-Posidonius[3] und von Aristoteles lernen. Aber für die gegen Epikur gewandten Argumente selbst ist ein Zu-

[1]) Vgl. die Erörterungen des Basilius über die fünfte *οὐσία* des Aristoteles (I c. 11 B ≈ Rec. VIII 15 10. Diels Dox. 251) und über die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß schwere Körper sich mit leichten verbinden (I c. 11 C ≈ Rec. VIII 17).

[2]) Eine Stelle aus dem platonischen Timaeus (28b) wird c. 20a sogar wörtlich zitiert.

[3]) S. oben S. 92 Anm. 1. Gronau S. 37ff.

sammenhang mit Posidonius (der an der Basiliusstelle offenbar Aristoteles interpretiert) nicht zu beweisen. Bisher ist also kein Grund, auch in unserm Abschnitt vom „Weltall" unmittelbare Benutzung des Posidonius zu wittern. Vielmehr macht es den Eindruck, als ob sich in ihm ein ebenso großer Einschlag des Aristoteles wie der Stoiker (vielleicht des Posidonius) findet. —

3. Quellenverhältnis der Abschnitte vom „Weltall" und über die „Vorsehung". Wie uns die bisherige Quellenanalyse der ersten Disputation gelehrt hat, stammt der Abschnitt über die „Vorsehung" aus Posidonius *περὶ θεῶν*, während die Erörterung über das „Weltall" frei komponiert zu sein scheint. Jetzt ist noch eine Erklärung dafür zu suchen, daß diese beiden heterogenen Bestandteile so eng zusammengeschweißt sind[1].

Auf den ersten Blick empfiehlt sich natürlich die Annahme, daß der Autor der Grundschrift die Ausführungen über die „Vorsehung" aus Posidonius übernommen, die über das „Weltall" ebenso wie den ganzen Roman selbständig entworfen hat. In dieser Beziehung ist der Zusammenhang des Abschnitts über die „Vorsehung" mit dem Romanstoff interessant. Wir hören von einem vornehmen Römer Faustus, dessen Gattin scheinbar auf einer Meeresfahrt auf hoher See umgekommen ist; später hat Faustus das Horoskop erfahren, das ihren Tod bestätigt. Vom Unglück überwältigt betäubt er seinen Schmerz, indem er sich einem finsteren Fatalismus in die Arme wirft. Er führt sich selbst mit diesen Worten ein: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται* (ιδ 3 30).

Wo Genesis ist, da gibt es zweifellos keine Vorsehung *(οὔτε πρόνοια)*. Ähnlich lautet die von Faustus an den Anfang der ersten Disputation gestellte Definition: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet" (VIII 4 18). Freilich, vergleicht man diese Worte mit dem obigen Bekenntnis des Faustus *(οὔτε γὰρ θεός — —)*, so fällt auf, daß Faustus in der Definition über die Existenz der Götter nichts aussagt, sondern nur Genesis (Schicksal) und Vorsehung einander gegenüberstellt.

Wo Vorsehung ist, da gibt es (nach Meinung unseres Autors) keine Genesis. Aber in dem Falle, daß es einen Gott gibt,

[1]) Die Fuge ist mitten im 20. Kapitel.

ist die Möglichkeit der Genesis an sich nicht ausgeschlossen! So gilt von der „providentia generalis“[1]: „quia ab initio deus fecerit omnia et cursu atque ordine rebus imposito de reliquo nihil ad se revocet, secundum genesin geri cuncta confirmat.“

Die Frage nach der Berechtigung der Genesis vermag darum eine Untersuchung, ob Gott die Welt geschaffen hat, in keiner Weise zu fördern! Beispielsweise lehren die Stoiker, daß Gott die Welt geschaffen oder wenigstens aus den Elementen „gemischt“ habe[2]. Trotzdem bekennen sie sich zur Genesis. Umgekehrt Epikur, der die Welt durch Konglomeration von Atomen entstanden sein läßt, bekämpft auf schärfste den Fatalismus. Die Chaldäer und Astrologen, die zur Zeit unseres Autors ihr Gewerbe trieben, werden in den seltensten Fällen die Existenz Gottes als „Weltenschöpfer“ bestritten haben. Die Vorstellung, daß es Götter gebe, hat nach Cicero de natura deorum scheinbar nur wenige Gegner herausgefordert. Aber desto mehr stritt man über die Frage, ob sie in das Weltgeschehen und das menschliche Leben unmittelbar eingriffen. Von diesem Gesichtspunkt aus verspricht die Untersuchung über Gott als den Schöpfer des „Weltalls“ für Faustus, der nach Anlage des Romans vor allem Fatalist sein muß, nur geringen Erfolg.

Man fragt unwillkürlich, was eigentlich diese ganzen Untersuchungen über das „Weltall“ sollen, die in dem Roman so unorganisch wirken. Ihr Hauptzweck ist offenbar, die Lehre Epikurs zu bekämpfen und zu zeigen, daß die Welt keinenfalls aus Atomen zusammengeballt, sondern von Gott durch Mischung der Elemente geschaffen ist. Der Leser muß nun natürlich Faustus für einen Epikureer halten[3]. Dieser Lapsus hat uns schon oben S. 60 beschäftigt. Wie kann Faustus, der Fatalist und Leugner der Willensfreiheit, sich zu Epikur bekennen, der, um die Willensfreiheit zu retten, die kluge demokritische Atomenlehre durch die Annahme einer geringfügigen Deklination der Atome zerstörte?[4]

[1]) Unser Autor nennt sie sogar „genesis“.

[2]) Vgl. v. Arnim, Stoic. fragm. II 300: *τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.*

[3]) So will es unser Autor auch aufgefaßt wissen (VIII 7).

[4]) Zeller[4] III 1, S. 421. — Wir sollen glauben, daß Niketes aus der Definition des Faustus hätte schließen können, dieser sei ein Epikureer. Faustus antwortet: „Sed ego amplius aliquid professus sum, quam sentit Epicurus, quia introduxi genesin, eamque causam omnium gestorum ho-

Von dieser Kluft, die zwischen dem Fatalisten Faustus und der Lehre Epikurs klafft, hat die folgende Untersuchung auszugehen. Wir haben es mit zwei Bestandteilen zu tun, die nicht organisch zusammengewachsen, sondern gewaltsam zusammengearbeitet sind.

Man könnte denken, der Autor sei im innersten Herzen ein so erbitterter Gegner Epikurs gewesen, daß er diese Partie auf Kosten des Romans aus eigenem Antrieb hinzufügte. In diesem Falle müßten wir allen Respekt vor ihm haben, denn dann hätte er seine Widerlegung der Atomenlehre gewagt auf Grund einer überraschenden Belesenheit in den Werken des Aristoteles und der Stoiker sowie im platonischen Timaeus, aus dem ein Zitat angeführt wird. Aber diese Annahme wird zur Absurdität, da derselbe Autor den Fatalisten Faustus zu einem Epikureer, Epikur zu einem Verteidiger der Genesis macht[1].

Es bleibt nur die Erklärung übrig, daß der Verfasser der Grundschrift aus einem äußeren Grunde die unorganischen Kapitel 10—20 18 von einem andern Autor übernahm, der ihm Gelegenheit gab, seine scharfsinnigen Ausführungen gegen Epikur sich nutzbar zu machen.

Bei dieser Sachlage darf man folgenden Schluß wagen. Wenn der Autor den im Roman unorganischen Abschnitt von einem andern Schriftsteller übernahm, so hatte er vermutlich den gleichen Gewährsmann an derselben Stelle so geplündert, daß er diesen (eigentlich unpassenden) Abschnitt nicht entbehren zu können meinte.

Der Abschnitt vom „Weltall" hängt eng zusammen mit den Kapiteln über die „Vorsehung" (VIII 20 18—33)[2]. Demnach standen die Abschnitte vom „Weltall" und von der „Vorsehung" einst bei irgendeinem Autor in demselben Zusammenhang, und dieser Autor war die Quelle für den Verfasser der Grundschrift. Aber nicht bei Posidonius können diese Abschnitte

---

minibus posui" (VIII 7 22, oben S. 60 Anm. 2). Nichtsdestoweniger richtet sich die ganze folgende Erörterung gegen das echte Epikureertum. Übrigens scheint der Autor seinen Irrtum mehr zu erraten als zu begreifen. Daß gerade Epikur die Fatumlehre heftig bekämpfte, weiß er offenbar nicht.

[1]) Hierzu kommen die oben S. 53 ff aufgedeckten Spuren der Überarbeitung speziell in dem Abschnitt über das „Weltall", die auf eine besondere Quelle schließen lassen.

[2]) Die Fuge ist, wie gesagt, mitten im 20. Kapitel.

verbunden gewesen sein, denn die Kapitel 10—20 18 (über das „Welltall") können schon wegen des doxographischen 15. Kapitels nicht von ihm stammen. Folglich hat man zwischen Posidonius und dem Verfasser der Grundschrift eine Zwischenquelle anzunehmen, aus der dieser nicht nur die zum Roman vorzüglich passende „Vorsehung", sondern auch die ganz unorganischen Kapitel über das „Weltall" schöpfte[1].

Mit andern Worten: der Autor will Faustus, den Bekenner des Fatalismus, überführen und schreibt zu diesem Zweck aus irgendeinem Schriftsteller den bekannten Preis der Vorsehung ab. Mit ihm verbunden findet er bei seinem Gewährsmann die Erörterung kosmologischer Probleme, die er des Zusammenhangs wegen gleichfalls übernimmt. So ereignet sich das Unglück, daß Faustus, der Verteidiger der Astrologie, auch noch die Rolle des Epikureers spielen muß[2].

Jetzt versteht man auch, warum unser Autor die günstige Gelegenheit, den Genesisglauben durch die göttliche Fürsorge für die Menschen zu widerlegen, in scheinbar unbegreiflicher Weise verpaßt hat. Diesen Abschnitt fand er in seiner Quelle nicht vor, da sie es in der Polemik gegen die Epikureer vor allem auf die physikalischen Fragen abgesehen hatte, die sich mit Gott dem Weltenschöpfer und -erhalter beschäftigten. Ein merkwürdiger Zufall hat es gewollt, daß Gedankengänge, wie sie in der Grundschrift vermißt werden, in der übergeordneten Quelle, Posidonius' Buch *περὶ θεῶν*, zu finden waren — vorausgesetzt, daß wirklich der vierte Abschnitt in dem oben besprochenen Buche Ciceros aus Posidonius stammt[3].

---

[1]) Diese Argumentation wird auch dann nicht falsch sein, wenn (gegen unsere Ansicht) Posidonius als direkte Quelle auch für die kosmologischen Kapitel 10—20 18 angenommen wird. In dem Falle müßte man nämlich zugestehen, daß die „Vorsehung" aus dem Buche *περὶ θεῶν*, das „Weltall" dagegen aus dem Timäuskommentar stamme. Dann könnte trotz alledem die enge Zusammenschweißung der beiden Abschnitte, die in unserm Roman so unorganisch wirkt, nicht ohne Zuhilfenahme einer Zwischenquelle erklärt werden.

[2]) In der Quelle fehlte natürlich die unglückselige Verquickung von Fatalismus und Epikureertum. Die erste Disputation war dort lediglich gegen Epikurs Kosmologie und seine Leugnung der Vorsehung gerichtet. Vgl. zu dem letzten Punkt, der ihm besonders die Feindschaft der Stoiker zuzog, Plut. de Stoic. repugn. c. 38 p. 1051 E: *πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται* (Chrysippus) *καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες.*

[3]) Cic. de nat. deor. II § 3. 154—167.

4. Verhältnis der zweiten Disputation. Nach den bisherigen Ergebnissen enthielt die Quelle eine auf stoische Argumente gestützte Polemik gegen Epikurs Leugnung des Weltschöpfers und der Vorsehung. Ihr Zweck war nicht nur zerstörende Kritik, sondern der Nachweis, daß die Welt wirklich von Gott geschaffen und regiert sei (≈ VIII 10—33). Nun findet sich bei unserm Autor auch noch eine Partie, in der die „ungeordneten" Dinge erklärt werden. Die dort vertretene Ansicht, daß die „Unordnung" von dem Einfluß der Sterne herrührt, wurde oben als ursprünglich zur ersten Disputation gehörig erkannt und der Quelle, die unserm Autor vorlag, zugewiesen. Ist nun die Hypothese richtig, daß die Beschreibung des „geordneten" Weltlaufes aus einer zwischen Posidonius und der Grundschrift liegenden Zwischenquelle stammt, so gehören dahin auch die „ungeordneten" Dinge. Dazu paßt sehr gut die offensichtlich stoische Doktrin, die Glück und Unglück von den Sternen ableitet (c. 45. 46) und sich um die Verteidigung der Flöhe, Mäuse und Eidechsen bemüht. Es ist kaum ein Zufall, daß wir in dieser Beziehung speziell Chrysipp zum Vergleich heranziehen können:

v. Arnim, Stoic. frag. II 1163 *οἱ κόρεις εὐχρήστως ἐξυπνίζουσιν ἡμᾶς καὶ οἱ μῦες ἐπιστρέφουσιν ἡμᾶς μὴ ἀμελῶς ἕκαστα τιθέναι.*	Rec. VIII 43 s „tum praeterea pulices mures lacertas et his similia, numquid et haec dicemus a deo fieri? — —"

Die Kenntnis des Chrysipp verrät sich nämlich auch an einer Stelle der Homilien (ε 18 21 = v. Arnim, Stoic. fragm. II 1072): *Χρύσιππος δὲ ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται, πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον*[1]. Da wir vorher nachgewiesen haben, daß die Bücher δες nicht in der Grundschrift standen, drängt sich schon hier die Vermutung auf, daß der Homilist und der Verfasser der Grundschrift dieselbe Zwischenquelle zwischen Posidonius und dem Klemensroman benutzt haben: denn die Verteidigung der Flöhe, Mäuse und Eidechsen stammt ohne Zweifel dorther.

Außerdem wurden schon oben die Erörterungen über die „menschliche Ungleichheit" (IX 5—7) in die Quelle der Grund-

[1]) Vgl. Geffcken S. 275.

schrift verwiesen. Nun findet sich aber in dem 20. und 21. Kapitel des (vom Homilisten hinzugefügten) Buches δ eine Widerlegung der philosophischen Anhänger des Kommunismus. Auch hier wird die gemeinsame Quelle das Zwischenglied zwischen Posidonius und dem Klemensroman sein.

5. Die *νόμιμα βαρβαρικά*. Der Kern der dritten Disputation liegt in den Kapiteln IX 17ff, wo wir eine scharfsinnige Polemik gegen den Fatalismus finden. Der Autor dankt es den Stoikern schlecht, daß sie ihn vorher bei der Schilderung der Vorsehung so reich unterstützt haben. Hier stützt er sich ganz auf die *νόμιμα βαρβαρικά* des Karneades, eines erbitterten Gegners des stoischen Fatalismus[1]. Mit einem ganzen Apparat ethnographischer Kenntnisse wird bewiesen (c. 19—25), daß Ehebruch und Mord, nach Meinung der Astrologen durch Konstellation verhängte Frevel, bei barbarischen Völkern etwas ganz Gewöhnliches sind: man könne also unmöglich annehmen, daß jene Stämme sämtlich unter demselben Horoskop ständen. Noch zwei andere Argumente führte Karneades an. Einmal müsse der stoische Fatalismus mit Notwendigkeit alles Verantwortlichkeitsgefühl ersticken, und zweitens könne man wegen der schnellen Umdrehung des Himmels die Konstellation der Sterne nicht einmal genau feststellen.

Das letzte Argument fehlt in den Rekognitionen, aber vom Verantwortlichkeitsgefühl ist im 30. Kapitel die Rede.

Jene drei Argumente des Karneades hatten zunächst einen durchschlagenden Erfolg. Panätius selbst lehnte in Zukunft den Fatalismus ab. Dagegen erstand der Astrologie in Posidonius wieder ein gewichtiger Verteidiger; er scheint den verzweifelten Ausweg gefunden zu haben, auf dem man der skeptischen Argumentation begegnen konnte[2]. Seit Posidonius teilen nämlich die Astrologen die Erde in 7 Klimata, von denen jedes durch einen besonderen Stern regiert wird. So erklärte man, daß ganze Völkerstämme dieselben Abnormitäten zur Sitte gemacht hatten. Andere teilten die Erde nach den Tierkreisen in 12, andere nach den Dekanen in 36 Regionen. Alle diese Ausflüchte machen, wie Boll zeigt, die christlichen Autoren dadurch zu schanden, daß sie nicht sieben oder zwölf oder 36 verschiedene Landesgesetze, sondern tausende nachweisen (Rec.

[1]) Wendland, Philo S. 24ff, Schmekel S. 155ff, Boll S. 181ff.

[2]) Vgl. die einleuchtende Darstellung von Boll S. 216f. 234f.

IX 26). Auf zwei Argumente legen sie aber das Hauptgewicht. Erstens können gute und schlechte Sitten von Kaisern und Königen willkürlich geändert werden, was vor allem die Römer beweisen (vgl. Rec. IX 27 b). Zweitens vermögen Magusäer, Juden und Christen, in welchen Ländern sie auch sind, nach ihren eigenen ursprünglichen Gesetzen und Sitten weiter zu leben (vgl. Rec. IX 21. 27. 28. 29).

6. Das Bardesanesproblem[1]. Es fragt sich, woher die Argumentation der christlichen Autoren stammt. Boll S. 182. 188 setzt die Entstehung der „astrologischen Geographie" des Posidonius in das letzte vorchristliche Jahrhundert, leitet aber die gegen sie polemisierenden christlichen Quellen aus der christlichen „Urschrift der Ps.-Clem. Rekognitionen", d. h. der klementinischen Grundschrift ab. Unter den christlichen Autoren nimmt einen hervorragenden Platz ein der ps.-bardesanische Dialog des Philippus, die „Gesetze der Länder" (GL), der in einer syrischen und einer von Eusebius pr. ev. VI 10, 11ff überlieferten Fassung vorliegt. Beide, der Syrer und Eusebius, stimmen fast wörtlich mit den Rekognitionen überein, so daß es sich um ein enges literarisches Verhältnis handelt[2]. Neuerdings ist das Problem gründlich behandelt von F. Haase[3], der S. 16ff die drei Autoren an den markantesten Stellen vergleicht und es sehr wahrscheinlich macht, daß allen dreien eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Seine Resultate werden freilich dadurch ein wenig modifiziert, daß die Kapitel IX 19—29 nicht den Rekognitionen, sondern der Grundschrift angehören[4].

---

[1]) Vgl. hierzu Nau in der Patrologia Syriaca I 2 S. 527ff (Paris 1907), der den Text zusammen mit einer literarhistorischen Abhandlung herausgegeben hat.

[2]) Eine Vergleichung der drei Autoren, des Syrers, Eusebius' und der Rekognitionen gibt Hilgenfeld, Bard. d. l. Gnostiker, S. 92ff; Nau S. 527ff.

[3]) F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910 (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchrist. Lit., hsg. von Harnack und C. Schmidt, 3. Reihe, IV 4). H.s Urteil über R hätte vielleicht noch objektiver sein können, s. o. S. 74 1. Vgl. zu S. 37 Rec. IX 25 9, wo sich das folgende Schema offenbar nur auf die Selbstmörder bezieht und das „omnes" völlig am Platze ist. R steht durch die Ungunst der Überlieferung wesentlich schlechter da als Eusebius, deswegen sind Ausdrücke wie „R übersetzt Eusebius" cum grano salis zu verstehen (vgl. Nr. 9, 9a, 12 u. ö.). Am Ende übersetzen doch wohl beide.

[4]) S. den obigen Beweis S. 122. — Zwischen Rec. IX 27 7-9: „tum praeterea et innumeras gentes memoravimus quae penitus studia nesciunt litterarum" und dem Lob der ländlichen ἀμαθία (δ 19 19) besteht offenbar ein Zusammenhang. — Auch jetzt, wo wir wissen, daß in H und R keine

Damit muß sich jedenfalls für die Gelehrten, die die Grundschrift noch ins 3. Jahrhundert verlegen, die Ansicht erledigen, daß die betreffenden Kapitel aus Eusebius stammen[1]. Aber auch so läßt sie sich widerlegen. Einmal finden sich Stellen, an denen die Rekognitionen mit dem Syrer gegen Eusebius stehen. Vgl.

Syr.	Euseb. pr. ev.	Rec.
IV (Hilg. 98) „alle Männer lieben die Jagd und den Krieg".	VI 10, 10 *εἰσὶ γὰρ ἀνδρεῖοι καὶ πολεμικώτατοι καὶ κυνηγετικώτατοι.*	IX 22 9 „sunt enim bellicosissimi et venatores acerrimi".

Leitet man die Rekognitionen einfach aus Eusebius ab, so ist es unerklärlich, daß sie gegen Eusebius die Fassung der Quelle des Eusebius wiedergeben. Daß kann kein Zufall sein, sondern deutet auf eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und des Eusebius, der an dieser Stelle einen Zusatz gemacht hat. Aber auch eine genauere Vergleichung des Eusebius- und des Rekognitionentextes lehrt, daß die Rekognitionen da, wo sie ein Mehr haben, keine leeren Amplifikationen geben[2].

Euseb.	Rec.
VI 10, 8/9 *καὶ οὐ μόνον ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ κλίματι τούτους τοὺς ἀνοσίους γάμους οἱ Πέρσαι ἐποίησαν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν, οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται.* (Ebenso der Syrer).	IX 21 1 „ac ne forte liceat his qui mathesin sequuntur uti illo perfugio quo dicunt certas quasdam esse plagas caeli, quibus propria quaedam habere conceditur, ex ipsa Persarum gente aliquanti ad peregrina profecti sunt, qui Magusaei appellantur".

Während Eusebius das nackte Beispiel gibt, zeigen die Rekognitionen, daß sie mit dem zwischen Karneades und Posidonius ausgetragenen Streit wohl vertraut sind, und arbeiten das ganze bei Eusebius nur durchschimmernde Problem erst richtig heraus. Auch hier müßte man bei einer Abhängigkeit

ausschließlich gemeinsame Quelle vorliegt, ist der Beweis gültig. Denn daß der Homilist die Rekognitionen gekannt hätte, ist unmöglich.

[1]) Sie wird vertreten von F. Nau, Une biographie etc., S. 4—5 und Dict. S. 214, ebenso von Harnack, Chronol. S. 535.

[2]) Vgl. Haase S. 30. 44.

der Rekognitionen von Eusebius annehmen, daß jene mit ihrer Änderung des Eusebiustextes intuitiv die Fassung der Quelle des Eusebius gefunden hätten[1]. — Die große Auslassung der Rekognitionen in c. 23 10 (Eus. VI 10, 12 bis VI 10, 13; Hilg. S. 100—102) ist in Wirklichkeit ein deutlicher Einschub. In den Rekognitionen schließt sich an den Kommunismus der Mannweiber in Susa[2] die orientalische Knabenliebe an. Diese beiden unnatürlichen Laster gehören natürlich zusammen; ihnen ist daher das ganze 23. Kapitel gewidmet. Bei Eusebius dagegen ist der Zusammenhang sehr störend durch Vergleichung der Strafen für Mordvergehen usw. unterbrochen. Noch andere Fälle ließen sich anführen, z. B. fehlt Euseb. VI 10, 15 und im Syrer die notwendige Pointe, die Rec. IX 24 9 steht; vgl. Euseb. VI 10, 24 ∾ Rec. IX 28 4. Man versteht auch nicht recht, warum die bei Eusebius und im „Dialog" reichlich vertretenen syrischen Lokalanekdoten vom Verfasser der Grundschrift bzw. der Rekognitionen getilgt sein sollen, zumal sie doch wahrscheinlich beide Syrer waren und für syrische Leser schrieben.

Die Ansicht, daß die Rekognitionen oder die Grundschrift aus Eusebius geflossen seien, hat überhaupt nur den einen Vorzug, daß sie das Problem vereinfachen würde. Das Tatsachenmaterial aber, das namentlich Haase beigebracht hat, zwingt zu der Annahme, daß eine gemeinsame Quelle vorliegt. Dies kann nicht der syrische „Dialog des Philippus" sein, da gegen ihn häufig Eusebius und Rekognitionen zusammenstehen. Vgl. Eus. VI 10, 7: *πάντως πάσῃ ἡμέρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος* = Rec. IX 19 13: „cum utique apud eos per singulos dies Mars medium caeli circulum teneat". Die entsprechende Stelle fehlt im „Dialog" (vgl. Hilg. S. 94, Haase S. 23). — Ebenso Eus. VI 10, 8: *παρὰ Ἰνδοῖς καὶ Βάκτροις* = Rec. IX 20 1: „apud Bactros in regionibus Indorum"; dagegen im „Dialog" (Hilg. S. 94): „bei den Indern" (Haase S. 26).

Anderseits hat auch der „Dialog" trotz vieler Weitschweifigkeiten, wie Nau und Haase erkannt haben, manches Eigene, so daß man ihn gegenüber Eusebius und den Rekognitionen in vielen Punkten als „primär" bezeichnen kann.

Die ganze Schwierigkeit läßt sich nur lösen, wenn man mit Haase u. a. annimmt, daß dem Dialog, Eusebius und den Re-

[1]) Die Stelle ist von Haase unter Nr. 5 ausführlich behandelt.

[2]) Nach Eusebius und dem „Dialog" handelt es sich um Baktrer. Vgl. hierzu Haase S. 33.

kognitionen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Nur fragt sich, wie wir uns diese gemeinsame Quelle vorzustellen haben. Fest steht, daß GL und Eusebius einen Dialog des Bardesanesschülers Philippus bedingen, in dem gegen den Schicksalsglauben gekämpft wird[1]. Wir dürfen annehmen, daß der Dialog in seinem Kern Gedanken des Bardesanes enthält. Waren diese Gedanken schriftlich fixiert? Eusebius h. e. 4 30 erwähnt ein gelehrtes Werk von ihm, das *περὶ εἱμαρμένης* handelte. Möglicherweise war es ein astrologiefreundliches Jugendwerk[2]; damit würde die von Waitz S. 256ff vertretene Hypothese in Fortfall kommen, die in Bardesanes' *περὶ εἱμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον* die Quelle für den Dialog des Philippus sieht. Umgekehrt erwähnen Epiphanius und Theodoret einen Dialog des Bardesanes *καθ' εἱμαρμένης*, wahrscheinlich mit astrologiefeindlicher Tendenz, und in ihm glaubt Haase S. 16 nicht nur die Quelle, sondern das unversehrte Original wiederzufinden, das von dem Bardesanesschüler Philippus syrisch redigiert und in dieser Fassung von GL in freier Weise benutzt wurde, während eine griechische Übersetzung der syrischen Redaktion sowohl Eusebius wie den Rekognitionen vorlag[3]. Diese Hypothese hat viel für sich, aber trotzdem muß folgendes betont werden. Die Quelle des „Dialogs des Philippus" (der Vorlage von GL und E) wird von Haase lediglich deswegen mit Bardesanes' *καθ' εἱμαρμένης* identifiziert, weil (wahrscheinlich) beide Schriften eine Polemik gegen das Schicksal enthielten und wir billigerweise im „Dialog" Gedankengänge des Bardesanes annehmen. Man wird zugeben, daß diese Argumentation nicht genügt. Außerdem bilden, wie schon bemerkt wurde, gerade die Gesetze der Länder nur einen Bruchteil des „Dialogs", und es bleibt fraglich, ob gerade dieser Passus auf Bardesanes zurückgeht, zumal wir wissen, daß die Bardesanesschüler keineswegs bei der Lehre ihres Meisters stehen geblieben sind[4]. Ferner darf man die Frage aufwerfen, weshalb Eusebius das

[1]) Der landläufige Titel „Gesetze der Länder" ist irreführend, da diese nur einen Bruchteil des Dialogs ausmachen.

[2]) Dies ist die Ansicht Haases. Allerdings scheint das durch „quemadmodum" eingeleitete Zitat (S. 12 1) nur die Meinung der Astrologen (Chaldaei) wiederzugeben. Auch das in dem *ἰχανώτατος* liegende offenkundige Urteil macht Schwierigkeiten.

[3]) Haases Stammbaum S. 50.

[4]) Haase hat S. 73. 91 selbst darauf hingewiesen; vgl. auch das Verhältnis Platos zu Sokrates.

„unverschrte Original" entgangen ist und er für die Gesetze der Länder auf die syrische Redaktion bzw. deren griechische Übersetzung angewiesen war. Alles in allem scheint mir die Frage nach der Quelle des „Dialogs" nicht restlos erledigt, und gerade wer sich eingehender mit den Klementinen beschäftigt, wird die Quelle nicht bei Bardesanes suchen.

Zunächst verschiebt sich, wie gesagt, die Quellenfrage, denn der Abschnitt der Rekognitionen stammt aus der Grundschrift.

Daraus folgt schon, daß Hilgenfelds Annahme mit einer gewissen Modifikation richtig sein kann. Dem Dialog, Eusebius und den Rekognitionen liegt keine andere Quelle als die Grundschrift zugrunde[1]. Freilich gibt sich das Eusebiuszitat ebenso wie der Syrer — im Gegensatz zu den Rekognitionen — als ein Dialog des Avida und des Bardesanes (verfaßt von seinem Schüler Philippus) zu erkennen. In der Grundschrift und den Rekognitionen war aber Klemens, nicht Bardesanes der Redner. Darum ist zwischen der großen gemeinsamen Quelle (der Grundschrift) und einerseits dem Syrer, anderseits Eusebius als Zwischenquelle der echte Dialog des Philippus einzuschalten. Diese Zwischenquelle lief vielleicht in verschiedenen Rezensionen um, von denen Eusebius eine die Grundschrift mit größerer Treue wiederspiegelnde Fassung benutzte. So wenigstens könnte man die häufige Verwandtschaft des Eusebius- und Rekognitionentextes gegenüber dem Syrer erklären[2]. Der andere Strom der Hauptquelle (G) floß in die Rekognitionen. Erst auf der Zwischenstufe kann der echte Dialog des Philippus entstanden sein, und wenn er auch von einem Schüler des Bardesanes geschrieben ist, so läßt sich damit noch nicht beweisen, daß gerade unser Abschnitt aus einer Schrift des Bardesanes stammt. Vielmehr stammt er aus keiner anderen Quelle als der Grundschrift[3].

[1]) Da die Christen bei allen 3 Autoren (Rec. IX 29; Eus. VI 10, 25ff; Dialog S. 118ff Hilg.) als letztes und wichtigstes Beispiel für die Unrichtigkeit der astrologischen Geographie angeführt werden, muß die gemeinsame Quelle christlich gewesen sein.

[2]) Die Ansicht von Merx, daß auch an anderen Stellen der Rekognitionen der „Dialog des Philippus" benutzt sei, suchte Hilgenfeld S. 133ff umzukehren (vgl. Meyboom S. 71, Harnack Chronol. S. 130f). Die nicht wegzuleugnenden Berührungen beider Autoren erklären sich jetzt befriedigend dadurch, daß Dialog und Rekognitionen in der Grundschrift eine gemeinsame Quelle hatten.

[3]) Die hier vorgeschlagene Lösung der Bardesanesfrage ist im Grunde dieselbe wie die von Boll.

7. Verhältnis der dritten Disputation. Oben S. 73ff wurde mit hinreichenden Gründen der Nachweis geführt, daß das 29. Kapitel der Rekognitionen[1] von dem für alle christlichen Autoren maßgebenden Verfasser der Grundschrift „hinzugefügt" ist. Die vorhergehenden Kapitel wurden deshalb einer besonderen Quelle zugewiesen. Hieraus folgt, daß jenes scharfsinnige „zweite" Argument der Magusäer und Juden (IX 27. 28) aus einer zwischen Karneades und der Grundschrift anzusetzenden Quelle stammt. Nach ihr bildete der Verfasser der Grundschrift sein eigenes Argument der Christen und fügte es zu den Kapiteln 19—28 der Quelle hinzu[2]. Daß jene Quelle jüdisch war, ist schon nach dem emphatischen Schlußkapitel (c. 28) sehr wahrscheinlich.

Der Ruhm, den epochemachenden Einwand des Posidonius gegen die Argumentation des Karneades zunichte gemacht zu haben, gebührt also nicht dem Verfasser der Grundschrift, sondern dem der Zwischenquelle. Ihr Autor hatte Posidonius gelesen und die Schwächen seiner Beweisführung erkannt. Die astrologische Geographie wurde von ihm gründlich aus dem Felde geschlagen.

Wir erinnern uns, daß wir auch in der ersten Disputation eine Quelle konstatierten, in der sich die sorgfältige Lektüre von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* (über die „Vorsehung") verriet. Da drängt sich die Vermutung auf, daß der Verfasser der Grundschrift in der ersten und dritten Disputation zu demselben Gewährsmann gegriffen hat. In beiden Fällen handelt es sich um eine polemische Auseinandersetzung, das eine Mal gegen Epikur, das andere Mal gegen die Astrologen, besonders Posidonius. Die Bücher scheinen demnach die Form von Disputationen gehabt zu haben, und man könnte höchstens fragen, ob der Gegner wirklich antwortete oder nur dem geistigen Auge des Verfassers vorschwebte. Aber hier herrscht kein Zweifel. Unsere Rezensionen des Klemensromans liefern selbst die Gegner der Disputationen. Im 6. Kapitel des Buches *γ* erzählt Klemens, wie er einst in Tyrus auf einem Spaziergange erblickt habe: *Ἀννουβίωνα τὸν διοσπολίτην τινὰ ἀστρολόγον καὶ Ἀθηνόδωρον τὸν Ἀθηναῖον τῷ Ἐπικούρου ἀρεσκόμενον λόγῳ.*

[1]) Daß es zur Grundschrift gehörte, wird durch die eben gegebene Lösung des Bardesanesproblems bestätigt; vgl. S. 74f.

[2]) Technisch ist übrigens dies Argument etwas anders angelegt als das der Juden und Magusäer.

Zum zweiten Mal, auf einem anderen Wege, stoßen wir auf eine Quelle, in der über die Vorsehung gegen Athenodor, über die Astrologie gegen Annubion disputiert wurde. Dieselbe Ansicht ist ja bereits oben S. 49 entwickelt, wo wir die Quelle des Klemensromans in einem jüdischen Disputationsbuch apologetischer Tendenz erkannten. Dort debattierte ein eben zum Judentum übergetretener Jüngling mit Apion über die Göttermythen, mit Annubion über Astrologie, mit Athenodor über die Vorsehung. Wie wir sahen, hat der Verfasser der Grundschrift diesem Buche die Disputation über Vorsehung und Astrologie, der Homilist dagegen die allegorische Mythendeutung entnommen. Eben haben wir durch Einzelinterpretation der philosophischen Disputationen in Laodicea (VIII 1—IX 32) wiederum zwei Disputationen, über die Vorsehung (VIII 10—33. 43. 45. 46) und über die Astrologie (IX 19—28) ausgesondert.

Durch unsere Quellenscheidung erledigt sich auch die letzte Schwierigkeit. Aquila rühmt sich, ein Schüler Pyrrhos zu sein[1]. Gleichwohl verteidigt derselbe Pyrrhoschüler mit warmer Begeisterung die Vorsehung. Diese Entgleisung zeigt so recht, daß man vom Verfasser der Grundschrift keine tieferen philosophischen Kenntnisse erwarten darf. Wenn aber unsere Annahme richtig ist, daß der Verfasser eine einzige Disputation über die Vorsehung unter zwei Personen, Niketes und Aquila, verteilt hat, so bleiben in Wirklichkeit nur zwei Disputationen übrig: die Debatte über die „Vorsehung" übernahm ein „Gegner Epikurs", die gegen den Fatalismus ein echter Schüler des Pyrrho oder besser Karneades.

Es ist wichtig, daß uns beide Wege auf eine jüdische Quelle führten. Daß gelehrte Juden den Posidonius gut kannten, wissen wir durch Philo (vgl. oben S. 89 5). Außerdem beobachten wir, daß die christliche Apologetik auch hier durch die jüdische angeregt wurde[2].

S. Apion und der Peplos des [Aristoteles]. Die Personen in dem erschlossenen Disputationsbuch waren, außer dem neubekehrten Jüngling, Apion, Annubion und Athenodor. Der erstere hat sich wirklich, wie in den Homilien, mit der allegorischen Mythendeutung abgegeben. Den ägyptischen „scarabaeus qui pilas volvit" hielt er für ein Mittel gegen das Quartanfieber; „propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos

[1]) Vgl. VIII 7 16. [2]) Vgl. Geffcken S. IX.

inter numina colit. curiosa Apionis interpretatione, qua colligat solis operum similitudinem huic animali esse, ad excusandos gentis suae ritus“[1]. Wahrscheinlich hat er seine apologetischen Liebhabereien in dem Buche *Αἰγυπτιακά* verarbeitet[2]. In dieser Beziehung ist folgende Stelle des Klemensromans bemerkenswert (ι 16f = V 20f). In einer Predigt an die Einwohner von Tripolis führt Petrus als Schulbeispiel für die Torheit des Götzendienstes die Ägypter an, die den Apis, Ziegenböcke, Katzen, Ibisse, Zwiebeln, Kloaken und Magenknurren für Götter halten. Alle Tripolitaner brechen in Gelächter aus. Petrus freut sich und sagt: *πλὴν αὐτῶν ἔτι τὰ τοῦ ὀρθοῦ λογισμοῦ πνέοντες, αἰδούμενοι ἐπὶ τῷ προδήλῳ αἰσχρῷ, εἰς ἀλληγορίας αὐτὰ ἄγειν πειρῶνται, δι' ἑτέρας ἀπονοίας τὰ τῆς ἀπάτης αὐτῶν θανάσιμα κρατύνειν βουλόμενοι* (ι 18 19). Nicht einmal der Verfasser der Grundschrift, der die Person des Apion überhaupt aus seinem Roman fortließ, kann sich enthalten, in Tripolis an einem sehr ungeeigneten Platze jene Allegorie zu verlästern, die er in seiner jüdischen Quelle kennen gelernt hatte.

In der Homerinterpretation zeigte sich der Grammatiker als Schüler des Krates. Das Lexikon des Apollonius (S. 216 29) hat noch seine Etymologien aufbewahrt: *Παλλὰς ἐπίθετον ἴδιον Ἀθηνᾶς, ὡς μὲν Ἀπίων, ἀπὸ τοῦ παίειν τοὺς λαούς*[3].

Über denselben Apion ist noch eins zu sagen. Michaelis hat in seiner Dissertation „de origine indicis deorum cognominum“ (Berlin 1897) in dem ps.-aristotelischen Peplos eine Quelle erkannt, wo wie in einem Schul- und Nachschlagebuch einerseits die Liebschaften und Gräber, anderseits die Beinamen der Götter sehr gewissenhaft verzeichnet waren (S. 38. 68). Dieses etwa im 2. Jahrhundert v. Chr. alphabetisch verfaßte Kompendium muß dem Gewährsmann der Homilienbücher *δες* und der Rekognitionen (X 15—51), in denen die Liebschaften und Gräber der Götter aufgezählt werden, zur Benutzung vorgelegen haben. In beiden Rezensionen erkennt man nämlich noch Spuren der alphabetischen Anordnung, wie zuerst Bücheler beobachtete[4]. Derselbe Gelehrte vergleicht eine Stelle des Suidas s. v. *Πάσης· Ἀπίων ἐν τῷ περὶ μάγου* und deutet kurz seine Hypothese an: „in encomio illo, quod Apioni grammatico

[1]) Plin. n. h. XXX 11. 30 = Müller, Fragm. hist. Graec. III 515, fr. 29.
[2]) A. v. Gutschmidt, Kl. Schriften IV 366.
[3]) Lehrs, Quaestiones epicae, Königsberg 1838, S. 32.
[4]) Fleckeisens Jahrbücher f. class. Philol. 105 (1872 1), S. 573ff.

Alexandrino attributum est, adulteria quae Iuppiter commisit ‚transformatus utpote magus‘“[1]. Demnach stellt sich Michaelis S. 59 den Hergang folgendermaßen vor. Apion exzerpierte jenen Teil des Peplos, in dem die Liebschaften des Zeus und andere Raritäten alphabetisch nach Hesiod, Nicaenetus und anderen Autoren registriert waren. — Mag nun diese Konjektur richtig oder falsch sein, jedenfalls ist in dem angenommenen jüdischen Disputationsbuch der ps.-aristotelische Peplos benutzt, ebenso wie jenes von Diels entdeckte doxographische Kompendium.

9. Annubion und Athenodor. Die Rolle, die Annubion in der Quelle spielte, ist gänzlich schattenhaft. Vollends über die historische Person sind wir nur mangelhaft unterrichtet[2]. Immerhin muß er ein sehr berühmter Astrologe gewesen sein. Sechs Distichen von ihm sind durch Hephästion von Theben überliefert[3]. Neuerdings fällt auf Annubion hie und da Licht durch die Veröffentlichungen des Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum[4]: Cat. II § 202—212. Cat. VIII 2, S. 57 16; 61 4. Von den 22 Schemata, die in der Grundschrift und den Rekognitionen angeführt werden, lassen sich nur vier allenfalls mit denen des Annubion vergleichen:

X 9 14: *ὁ Ζεὺς εἰς Ἀφροδίτην* (sc. *ἐμβαίνων*) *„καὶ μάλα χαίρει“. ὄφελος γὰρ τῶν κόπων καὶ κέρδος διδοῖ* (Cat. II 203 8).

X 9 16 (vgl. IX 17 7-10, 19 12): *ὁ Ἄρης εἰς Ἀφροδίτην ζήλους γυναικείους καὶ ταραχὰς* (*ποιεῖ*) *καὶ τὰς ἐγκύους βλάπτει ὁμοτοκίας ἐπάγων* (Cat. II 203 22).

IX 24 12: *ὁ Ἑρμῆς δὲ εἰς Ἀφροδίτην κρείττων εἴς τε βίον καὶ τέχνην καὶ γάμον καὶ φιλίαν,*

„κἂν ἄλλοις ἔργοισιν ὀνήμονες· ἔξοχα δ᾽ αὐτός
θήκατο κερδαλέην ἀνδράσιν ἐμπορίην“.

(Cat. II 203 31).

---

[1]) Rec. X 22 3: „nonnullas transformatus utpote magus vitiavit“ (sc. Iuppiter). Jenes *ἐγκώμιον μοιχείας* ist der bekannte Liebesbrief des Apion (ε 10—19).

[2]) Zuerst nennt ihn Firmicus Maternus (ca. 300—350). Engelbrecht, Hephästion von Theben, Wien 1887, S. 36. Wahrscheinlich lebte er in neronischer Zeit. Vgl. Rieß ‚Annubion‘. Wissowas Realenzyklopädie.

[3]) Sie stehen im Anhang von Köchlys Ausgabe der Manethoniana (Teubner). Es handelt sich um Beobachtung des Horoskops.

[4]) C. C. A. Gr. (Brüssel 1898 ff) II (1900), VIII 2 (1912).

IX 17 17. 18: *εἰ δὲ καὶ ἐν τροπικῷ ζῳδίῳ* (sc. *ὁ Ἄρης Ἀφροδίτην τετραγωνίζων τοῦ Ἄρεος καθυπερτεροῦντος*), *μαλακαὶ ἔσονται* (Cat. II 208 18).

Ob der Verfasser des jüdischen Disputationsbuches Annubions Lehrgedicht benutzt hat, läßt sich einstweilen nicht nachweisen.

Von dem athenischen Epikureer Athenodor fehlt jegliche sonstige Nachricht. Trotzdem ist er, wie Apion und Annubion, sicher keine erdichtete Person[1]. Übrigens wurde im Zeitalter der Antonine der Lehrstuhl für epikureische Philosophie in Athen neu begründet, so daß sich die Schule bis ins 4. Jahrhundert hielt[2].

§ 11. Datierung der Klementinen.[3]

Die im ersten und zweiten Abschnitt gewonnenen Ergebnisse müssen, um Berücksichtigung zu verdienen, sich mit den heute für die Datierung geltenden Anschauungen vereinigen lassen. Glaubte man vielleicht in Origenes' Philokalia[4] und seinem lateinisch erhaltenen Matthäuskommentar (ser. 77) für die Grundschrift einen terminus ad quem sehen zu können, so ist das erste Zeugnis von Robinson (Vorrede S. 50) den Redaktoren der Philokalia, Basilius und Gregor von Nazianz, zugewiesen, während das Zitat des Matthäuskommentars nach Chapman durch Interpolation aus [Chrysostomus] Opus imperfectum entstanden ist[5].

Abgesehen von Hilgenfeld (Z. f. wiss. Theol. 1903, 342ff) ist das Zeugnis der Philokalia im allgemeinen preisgegeben. Dieselbe Tendenz macht sich in der Beurteilung des zweiten Origeneszitates geltend. Dagegen wird Chapmans Beweisführung von Bousset (S. 434) verworfen, der in dem von ihm 220—230 datierten Klemensbrief einen terminus ad quem für die $\pm$ 200 zu fixierende Grundschrift sieht[6].

Die Versuche, den Klemensroman in so frühe Zeit zu verlegen, müssen als mißlungen angesehen werden. Das gleiche

---

[1]) Zeller[4] III 1, S. 389 1. [2]) Zeller S. 412.

[3]) Vgl. Waitz S. 60ff. 366ff; Harnack, Chronol. S. 530ff; Bousset S. 434ff; Chapman S. 21ff. 147ff.

[4]) C. 23 Armitage Robinson, Cambridge 1893.

[5]) Journal of the Theological Studies III (1902) 436ff.

[6]) Daß der Klemensbrief am besten aus der Frage ausscheidet, ist oben S. 39 gezeigt.

gilt aber von dem durch Chapman inaugurierten Extrem, die Grundschrift erst in nachnicänischer Zeit (ca. 330) anzusetzen. Die ganze Entstehungstheorie des englischen Gelehrten ist oben S. 17f einer Kritik unterzogen. Seine Datierung stützt sich auf die (auch von uns vertretene) Hypothese, daß Rufin außer den Rekognitionen die Grundschrift kannte. Da sich nämlich nach Rufins eigenem Zeugnis in beiden Rezensionen eunomianisches Gut fand, nimmt Chapman an, daß die Grundschrift im Jahre 363 von einem Eunomianer interpoliert und die interpolierte Fassung von dem (vielleicht identischen) Autor der Rekognitionen zugrunde gelegt wurde. Denn in Rec. III 2—11 glaubt Chapman Benutzung von Eunomius' liber apologeticus nachweisen zu können[1].

Hierzu ist folgendes zu bemerken. Der (von mehreren Handschriften ausgelassene) Passus III 2—11 verrät sich durch die Preisgabe der „Ichform" unbedingt als Interpolation[2]. Dann muß aber mit dem Fall gerechnet werden, daß er in dieser Form erst in die Rekognitionen interpoliert wurde. Den zweiten Einwand hat schon Harnack in seiner Chronologie S. 534 1 Chapman gegenüber vorweggenommen: „Die Lehrweise des Eunomius war ja nur eine konsequente Erneuerung der Lehre des Lucian, Arius und Asterius. Sie hatte die Folge, daß man in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts sehr häufig von der „doctrina Eunomii" sprach, wo man ebenso richtig „doctrina Luciani vel Arii" sagen konnte".

Was die von Chapman angenommenen intimen Beziehungen Simons zu dem Neuplatoniker Jamblich betrifft, so ist oben gezeigt, daß wir es hier jedenfalls mit altem Quellengut zu tun haben, und speziell die Bekämpfung der Astrologie war in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ebenso am Platze wie später[3].

Endlich ist auch der wichtigste Beweis Chapmans, daß die

---

[1]) Chapman S. 22ff. 28ff.

[2]) III 71: „Clemens vero et ceteri interrogaverunt — —". Waitz S. 370f. 97f. 27 1 hat III 2—11 den Rekognitionen zugewiesen, nimmt aber eine ähnliche Behandlung schon für G an.

[3]) Chapman S. 157 macht die, wie wir sahen, irrige Voraussetzung, daß die mythologischen Disputationen der Homilien *(δεσ)* in der Grundschrift standen. Nach ihm ist der Verfasser der Grundschrift ein arianischer Gnostiker, der im 4. Jahrhundert (c. 330) in Antiochia für „suchende Heiden" schrieb (S. 30. 153f).

Grundschrift von Eusebius pr. ev. VI 10. 10ff abhängt, durch unsere Ausführungen zum Bardesanesproblem entkräftet.

Es bleibt zunächst dabei, an dem Satze Harnacks (Chronol. S. 533) festzuhalten, daß man mit der Grundschrift nicht über das Jahr 300 hinausgehen dürfe.

Ist unsere Hypothese richtig, so hat man für die Grundschrift einen sicheren terminus ad quem in dem Jahre 313, in das Eusebius' praeparatio evangelica fällt. Dort ist zum erstenmal, durch Vermittlung des „Dialogs des Philippus", ein größerer Passus der Grundschrift benutzt (oben S. 105). Da aber der „Dialog des Philippus" von einem Schüler des Bardesanes stammt und Bardesanes schon im Jahre 222 starb, ergibt sich als Maximalgrenze für den „Dialog" die Zeit von 270—280[1]. Das ist der letzte erschließbare terminus ad quem der im „Dialog" benutzten Grundschrift.

Für den terminus a quo sind die Quellen maßgebend. Neu gewonnen haben wir ein jüdisches Disputationsbuch, in dem eine von Diels in das 1.—2. nachchristliche Jahrhundert gesetzte Doxographie und der ps.-aristotelische Peplos (2. Jahrh. v. Chr.), eventuell durch Vermittlung einer Schrift Apions benutzt wurde. Die Personen des Apion und Annubion gehören historisch in die erste Kaiserzeit. Ihre literarische Verwertung weist dagegen nach einer Bemerkung von Wilamowitz in das Zeitalter der „zweiten Sophistik". Dazu stimmt die Polemik gegen Epikur, die vielleicht durch die von den Antoninen unterstützte Neugründung der epikureischen Schule in Athen hervorgerufen wurde. Nach alledem empfiehlt es sich, das jüdische Disputationsbuch $\pm$ 200 anzusetzen.

In dieselbe Zeit, vielleicht in etwas spätere, gehört die im dritten Abschnitt zu behandelnde Romanquelle der Grundschrift (vgl. unten § 14). Waitz S. 151ff. 243ff hat die von ihm aufgedeckten Quellen *Κήρυγμα Πέτρου* und *Περίοδοι Πέτρου*[2] um

[1]) Soweit ich urteilen kann, gibt es keinen Hinderungsgrund, den „Dialog" in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu rücken. Haase S. 47f möchte allerdings die „syrische Redaktion", die für uns allein in Betracht kommt, bald nach 220 ansetzen.

[2]) Über letztere äußert sich Bousset S. 445f skeptisch. Er weist dafür eine apologetische Heiden- und Bekehrungspredigt (des Petrus?) in Rec. IV und Hom. η, ϑ nach (S. 443f). — Auch Chapman, der in übertriebener Weise mit Headlam überhaupt keine Quellen anerkennen will (vgl. die Posidoniusfrage), weist Waitz' Rekonstruktion der *Π. Π* zurück (S. 147 ff.).

135, bzw. 210 angesetzt. Harnack (Chronol. S. 530 ff) setzt beide + 200 an.

Demnach läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Quellen des Klemensromans um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts fallen. Wir gewinnen damit für die Grundschrift einen Spielraum von 200—280 und können sie mit Harnack etwa im Jahre 260 ansetzen.

Für die Rekognitionen haben wir wegen des Zitats der Philokalia als terminus ad quem das Jahr 358 anzunehmen, in dem Basilius und Gregor von Nazianz das Werk des Origenes redigierten (oben S. 41). Das gleiche gilt für die von den Rekognitionen benutzten Homilien. Beide werden von Waitz und Chapman in nachnicänische Zeit gesetzt, während Harnack die Zeit von 275—325, bzw. 290—360 offen läßt.

Man sieht, daß sich im günstigsten Falle Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in einen Zeitraum von 30 Jahren (260—290) zusammenpressen lassen. Das wäre psychologisch betrachtet eigentlich das wahrscheinlichste, zumal da der Roman unvollendet war[1]. Anderseits verdienen die Ausführungen von Waitz und Chapman Beachtung, welche die Homilien und Rekognitionen in nachnicänische Zeit setzen. Nur darf man aus den angegebenen Gründen nicht über das Jahr 358 hinausgehen.

Der römische Presbyter hat die Rekognitionen in seinem Alter übersetzt (+ 411) und zwar „multas post moras“. Vor ihm hat sich die inzwischen verstorbene Jungfrau Silvia damit abgemüht[2]. Offenbar ist also seit der Schlußredaktion der griechischen Rekognitionen schon geraume Zeit verflossen. Bei einer zeitlichen Nähe der Grundschrift und Rekognitionen wird auch Chapmans und unsere Hypothese verständlich, daß Rufin gerade diese beiden Rezensionen kannte.

Was die Heimat der Grundschrift betrifft, so geht die überwiegende Meinung der Gelehrten dahin, daß sie in Syrien entstand[3]. Die von uns erschlossenen jüdischen Disputationen benutzen den im Orient viel gelesenen Posidonius aus Apamea, und der Klemensroman selbst hat dem Bardesanesschüler Philippus vorgelegen. In der dem Roman zugrunde liegenden

[1]) Auch Nau. Dict. S. 214 verlegt die Homilien und die [aus Eusebius schöpfenden] Rekognitionen in das Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts.

[2]) Vgl. die Vorrede an Gaudentius.

[3]) Waitz S. 60f und Harnack Chronol. S. 532 verlegen sie nach Rom.

Fabel weht die Luft der sophistischen Romane des Orients. Selbst die von Waitz gewonnenen Quellen scheinen orientalischer Herkunft zu sein. Daraus zieht Bousset die richtige Konsequenz, wenn er sagt (S. 435): „Es ist aber mindestens wahrscheinlicher, daß jene verschiedenen Quellen im Orient zu G verarbeitet wurden und so nach Rom kamen, als daß sie sämtlich einzeln nach Rom verschlagen wurden, um dann hier zu G verarbeitet zu werden".

Von den Homilien und Rekognitionen wird so wie so fast allgemein angenommen, daß sie in Syrien entstanden sind.

Dritter Abschnitt.

Der Erzählungsstoff.

In den philosophischen Disputationen zu Laodicea steckt zweifellos altes Quellengut. Das lehrt schon die Parallele Ciceros. Weniger glücklich sind wir daran, wenn wir versuchen, die Quellenfrage für den letzten Abschnitt, den Erzählungsstoff, zu entscheiden. Hier ist man lediglich auf Interpretation angewiesen, die allerdings dadurch erleichtert wird, daß der grundschriftliche Romanstoff wegen der Identität unserer Rezensionen sich mit Sicherheit rekonstruieren läßt. Wir fragen also, ob die Fabel der Grundschrift, die Geschichte der Klemensfamilie, vom Autor frei komponiert oder in eine ältere Novelle hineingearbeitet ist.

§ 12. Rekonstruktion der älteren Fabel.

Zu Beginn des Romans, wo Klemens seine Abreise von Rom nach Judäa erzählt, ahnen wir nicht, daß der folgenden Handlung bereits eine ausgeführte Vorfabel zugrunde liegt. Erst allmählich wird es klar, daß der Held aus einer Familie stammt, mit der das Schicksal früher ein seltsames Spiel getrieben hat[1]. Es war in Rom, wo Klemens' Mutter Mattidia einst ihrem Gatten erzählte, ein nächtliches Traumgesicht habe ihr befohlen, mit den zwei ältesten Söhnen auszuwandern, widrigenfalls die ganze Familie dem Untergang geweiht sei (*ιβ* 16 3).

[1]) *ιβ* 8—10; *ιβ* 15. 16; VII 26. 27; *ιδ* 7 ∾ IX 32. 33; IX 36.

Der gutgläubige Faustus erschrickt heftig und bittet seine Gattin, mit den Söhnen nach Athen zu reisen, während er das jüngste Kind Klemens bei sich behält. Im folgenden Jahr ergreift ihn eine plötzliche Unruhe. Er schickt Boten nach Athen, die ihm von seiner Frau und den Kindern Nachricht bringen sollen. Sie kehren nicht zurück. Im dritten Jahr schickt er aufs neue Boten, die erst im vierten heimkehren, aber von Mattidia nichts zu melden wissen. Jetzt eilt der Vater zum Hafen (des Augustus) und fragt die Schiffer aus, ob sie irgendetwas von Mattidia vernommen haben. Aber ihre Aussagen widersprechen sich. *ὁ πατὴρ ἀκούων ἐστέναξεν· πλὴν ὑπὸ σπλάγχνων θορυβούμενος ἀλόγιστα ἐπυνθάνετο, ὅτι τοσοῦτον μέγεθος θαλάττης ἐρευνᾶν ἐπειρᾶτο — — — τῇ πρὸς τοὺς ζητουμένους στοργῇ ἐλπίσιν ἐβουκολεῖτο κεναῖς* (*ιβ* 10 10). Schließlich kann er nicht anders, er läßt Klemens in Rom zurück und reist ab, um seine Familie zu suchen[1].

Das alles erzählt Klemens dem Petrus in Antaradus, wo beide zufällig allein sind. Am folgenden Tage finden wir Mattidia vor dem Portal des Tempels von Aradus bettelnd. Sie beschwört dort, daß sie in Wirklichkeit gar kein Traumgesicht gehabt habe: vielmehr sei ihr Schwager, der Bruder des Gatten, in so leidenschaftlicher Liebe zu ihr entbrannt, daß sie sich ihm nur durch Auswanderung entziehen konnte; aus diesem Grunde habe sie jenes Traumgesicht erdichtet.

Diese beiden Erzählungen lassen sich sehr wohl vereinigen. — Ganz anders wird aber von Faustus die Sache dargestellt. Der Alte fand Petrus und die drei Brüder am Meeresstrande betend. Ihn jammert diese Torheit und er sagt: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι* (*ιδ* 3 30). Diesen Satz sucht er durch das Schema seiner eigenen[2] Gattin zu beweisen: *ιδ* 6 8 *αὐτῆς τὸ διάθεμα· ποιοῦν μοιχάδας, ἰδίων δούλων ἐρώσας, καὶ ἐπὶ ξένης ἐν ὕδασιν θνησκούσας. ὃ καὶ οὕτω γέγονεν. ἐρασθεῖσα γὰρ τοῦ ἰδίου δούλου, — — φυγοῦσα σὺν αὐτῷ, ἐν ἀλλοδαπῇ ὁρμήσασα καὶ κοίτης αὐτῷ κοινωνήσασα θαλάσσῃ διεφθάρη.* Petrus fragt ihn, woher er wisse, daß jene von einem Sklaven geche-

[1]) *ιβ* 8—10.

[2]) In den Homilien tut Faustus so, als wenn es sich um die Gattin seines Freundes handele. Diese „Fiktion" ist ein Zusatz des Homilisten (oben S. 9f). In den Rekognitionen IX 32 10f lesen wir die Fassung der Grundschrift.

licht und gestorben sei. Darauf Faustus: *Ἀσφαλῶς οἶδα ταλῃθῆ οὐχ ὅτι ἔγημεν (ὁπότε οὐδ' ὅτι ἦρα ἐγίνωσκον)*. Alles Vorhergehende also, die Flucht der Gattin mit einem Haussklaven, *οὕτω γέγονεν*. So hat es nicht nur die Genesis bestimmt, sondern Faustus bezeugt immer wieder, daß er es selbst erlebt hat[1]. Übrigens fährt er an der obigen Stelle fort:

C. 7 15 *ἀλλὰ μετὰ τὴν αὐτῆς ἀπαλλαγὴν ὁ ἀδελφὸς — — ἐμοὶ διηγήσατο πάντα τὰ κατὰ τὸν αὐτῆς ἔρωτα — —* (wir würden erwarten *τὸν αὐτῆς ⟨πρὸς τὸν δοῦλον⟩ ἔρωτα*), aber es heißt weiter: *καὶ ὡς σεμνὸς ὢν (ἅτε δὴ ἀδελφὸς) οὐκ ἐβουλήθη μιᾶναι τὴν κοίτην.*

IX 33 5 „sed postquam profecta est, frater meus mihi enarravit, dicens quod primo quidem ipsum adamasset, sed ille, quia erat honestus, utpote frater noluit torum fratris incesti macula polluere."

Was soll man sagen? Bis Zeile 15 (des 7. Kapitels) mußte man glauben, Faustus sei überzeugt, daß Mattidia aus Liebe zu einem Sklaven auf und davongegangen sei. Jetzt aber, von der 15. Zeile an, hören wir nichts mehr von dem Sklaven, vielmehr ist Mattidia geflohen aus Liebe zu ihrem Schwager[2]. Gleichwohl kann Faustus sich nicht genug tun in Beteuerungen, wie wahr und richtig jenes Schema seiner Gattin gewesen sei. Sogar nach drei scharfsinnigen Disputationen über die Bekämpfung des Fatalismus versichert er: „a propria conscientia prohibeor accommodare consensum" (IX 32 4).

Für die Behauptung, daß Mattidia Ehebruch begangen habe, werden demnach in Wirklichkeit zwei Gründe angeführt: das Horoskop und die Verleumdung des Schwagers. Aber im Horoskop hören wir nichts von dem „Schwager", in der Verleumdung des Schwagers nichts von dem „Haussklaven". Der eine Grund schließt aber den andern aus, und man kann nur annehmen, daß hier zwei Versionen kontaminiert sind:

1. Mattidia zieht es vor, sich der Liebe des Schwagers durch Flucht zu entziehen, als den Ruhm der vornehmen Familie

[1]) Vgl. *ιδ* 3 31, 6 7, 6 10.

[2]) Schneller als beim Homilisten wird in den Rekognitionen der Betrug offenbar.

Hom.	Rec.
Der Bruder erzählte *τὰ κατὰ τὸν αὐτῆς ἔρωτα*, eine noch unbestimmt gehaltene Ausdrucksweise.	„frater dicens, quod primo quidem ipsum (sc. fratrem) adamasset."

zu beflecken. Sie erdichtet deshalb ein Traumgesicht. Nach ihrer Abreise wird sie von dem Schwager bei ihrem Gatten verleumdet.

2. Mattidia wandert aus irgendeinem Grunde aus. Der Gatte hat seit Jahren nicht mehr von ihr gehört und reist ab, um sie zu suchen. Irgendwo in fernen Landen lernt er ihr astrologisches Schema kennen und erfährt, daß sie in Wahrheit aus Liebe zu einem Sklaven auf und davon gegangen ist.

Wir fragen zunächst, ob die erste Version zur übrigen Fabel paßt. Nachdem Mattidia mit ihren Söhnen nach Athen abgereist ist, erzählt der Schwager ihrem Gatten, er sei von seiner Frau leidenschaftlich geliebt, habe aber der Familie keine Schande machen wollen und ihre Liebe nicht erwidert; darauf sei Mattidia ausgewandert. Faustus muß also wissen, daß Mattidia die volle Absicht hatte, Ehebruch zu begehen. Kann man sich da vorstellen, daß derselbe Faustus fast umkommt vor Sehnsucht nach seinem leichtfertigen Weibe, daß er vier Jahre lang täglich Boten erwartet, daß er zuletzt sogar Länder und Meere durchreist, um seine ungetreue Gattin zu suchen? Das ist absurd, vorausgesetzt, daß man sich erinnert, wie der Vater kurz vorher in seinem ängstlichen Harren und Hoffen geschildert wird (vgl. oben S. 114f); der dortigen Schilderung kann man unmöglich diesen gänzlich neuen Sinn unterschieben. Ferner: warum hat der Vater Klemens nicht erzählt, was für eine ausgezeichnete Mutter er hat? Denn Klemens weiß nichts von ihrer gefährlichen Leidenschaft (*ιβ* 8—10).

Nun könnte man freilich die Verleumdung des Schwagers für unecht halten oder annehmen, daß Mattidia trotzdem wirklich aus Liebe zu dem Schwager geflohen sei; einige Jahre später habe sich dann der ahnungslose Faustus auf die Suche nach seiner seitdem verschollenen Frau begeben. An sich wäre dies möglich. Zweifellos kommt man aber am Schluß des Romans in dieselbe Schwierigkeit wie vorher. Die Liebe des Schwagers und die Liebe des Sklaven (im Horoskop) sind so ähnliche Motive, daß notwendig eins durch das andere aufgehoben wird. Aber sehen wir einmal hiervon ab! Wenn wirklich in der Romanquelle — daß dem Autor eine solche vorlag, ist schon jetzt sicher — der Bruder des Gatten eine so hervorragende Rolle gespielt hätte, würde man billigerweise Genaueres über die Person dieses Schwagers der Mattidia erwarten. Die Hoffnung täuscht, obwohl sogar in der Grundschrift eine gute

Gelegenheit gegeben war. In Antaradus fragt Petrus nämlich den Klemens: *Οὐδείς δέ σον ἀληθῶς πρὸς γένους ὑπάρχει;* Klemens antwortet: *Εἰσὶν μὲν πολλοὶ καὶ μεγάλοι ἄνδρες, Καίσαρος πρὸς γένους ὄντες* (*ιβ* 8 17). Klemens erzählt hier ausführlich von seinem Geschlecht, von Faustus, dem Jugendfreunde des Kaisers, von der demselben kaiserlichen Geschlechte entsprossenen Mattidia. Da sieht man nicht ein, warum die eminent wichtige Person des Schwagers unerwähnt bleibt. Außerdem hören wir von Klemens, daß der Vater vor seiner Abreise ihn, den dritten und jüngsten Sohn, besonders bestellten Vormündern übergeben habe[1]. Auch diese ausgezeichnete Möglichkeit, den Schwager einzuführen, wird verpaßt, wie er überhaupt in der ganzen Erzählung des Klemens mit keinem Worte erwähnt wird. Endlich wäre es keine besonders glückliche Fabel, in der Faustus und sein Bruder mehrere Jahre nach Mattidias Flucht in Rom zusammen leben, ohne daß der Bruder über die ganze Angelegenheit (nicht einmal in verleumderischer Absicht) ein Sterbenswörtlein gesagt hätte.

Alle diese Gründe machen es wahrscheinlich, daß nicht nur die Verleumdung (über deren sekundären Charakter kein Zweifel herrscht), sondern die ganze Person des Schwagers eine Erfindung unseres Autors ist.

Es bleibt also nur die zweite angenommene Version. Oben wurde gesagt, Mattidia sei „aus irgendeinem Grunde" ausgewandert. Setzen wir den Fall, sie habe jenes Traumgesicht fingiert. Wenn sie nun selbst einen Grund zum Auswandern hatte, ist es dann nicht merkwürdig, daß sie nicht allein auswandert, sondern von ihren drei Söhnen zwei für sich in Beschlag nimmt und den dritten dem Vater läßt? Dabei versichert der Autor, der Vater sei sehr kinderlieb gewesen (*φιλότεκνος ιβ* 9 30). Aber hiervon abgesehen, wenn Mattidia das Traumbild fingierte, mußte sie in Wirklichkeit einen andern Grund zum Auswandern haben. Diesen anderen, wahren Grund gibt uns die Fabel nicht an die Hand, da die Liebe des Schwagers ein Motiv ist, das erst aus der Feder des Autors der Grundschrift stammt. Aber was nötigt überhaupt zu der Annahme, Mattidia habe das Traumbild fingiert? Die Handlung der Romanquelle entwickelt sich viel ungezwungener, wenn der Mattidia in Wirklichkeit ein Traumbild befahl, mit ihren beiden

[1]) *Καὶ δή ποτε ὑπὸ φροντιστὰς ποιήσας με εἰς Ῥώμην καταλείψας* (*ιβ* 10 13).

Söhnen auszuwandern. Die Absicht schimmert deutlich durch. Der Verfasser jener Fabel wollte „Wiedererkennungen" (*ἀναγνωρίσεις*) schreiben. Wenn nun Mattidia mit zwei Söhnen auswandert, konnte der Autor durch einen Schiffbruch auch Mutter und Söhne trennen und so drei Wiedererkennungen herbeiführen. Eines ähnlichen Kunstmittels wie Mattidias Traum bedienen sich die sophistischen Romanschreiber. Ein plötzliches Orakel bestimmt den Helden des Romans, eine größere Reise anzutreten.

Fraglich bleibt nur, warum der Verfasser des Klemensromans seine Vorlage geändert hat. Vielleicht weil er sich als Christ scheute, zu erzählen, daß Mattidia, ganz wie in den heidnischen Romanen, durch ein Traumbild zum Auswandern gezwungen wurde. So sah er sich nach andern Gründen für ihre Abreise um. Kein Wunder, daß er dabei auf ein sehr beliebtes Motiv verfiel: die Gattin wird von einem fremden Liebhaber geliebt und wegen ihres Widerstandes übel verleumdet. Nur passiert dem Autor ein Unglück, da er nicht nur das Motiv der Liebe des Schwagers, das für seine Zwecke noch passen mochte, sondern ganz ahnungslos auch die höchst unpassende Verleumdung in seinen Roman übernahm.

Beide Motive, die Liebe und die Verleumdung des Schwagers, fand er vermutlich bei irgendeinem Autor verbunden.

Wir haben also bis jetzt für die rekonstruierte Fabel folgende Handlung gewonnen: Faustus und Mattidia hatten glücklich zusammen gelebt, als Mattidia einst durch ein nächtliches Traumgesicht aufgefordert wurde, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern; widrigenfalls würde die ganze Familie elend zugrunde gehen. Alles entwickelte sich dann, wie wir *ιβ* 8—10 lesen: der Vater geleitet Frau und Kinder zum Hafen, aber wenige Jahre später treibt ihn die Sehnsucht, seine verschollene Familie wiederzusehen.

Nur bleibt noch die Frage nach der Bedeutung des Horoskops zu erledigen. Wo lernte Faustus das Schema der Mattidia kennen, in dem ihr die eheliche Verbindung mit einem Sklaven bestimmt war? Offenbar nicht in Rom. Denn Klemens hat keine Ahnung von dem Horoskop. Wenn Faustus ferner Mattidias „Tod in den Wellen" schon in Rom aus dem Schema erfuhr, kann er unmöglich zweimal Boten senden und schließlich selbst auf die Suche nach der treuen Gattin gehen. Folglich hat der unglückliche Vater erst auf seinen Wander-

fahrten in fernen Ländern das verhängnisvolle Horoskop kennen gelernt. Übrigens räumt er dies selbst ein, wenn er zu Petrus sagt: *συνῆν μοί τις ἀστρολόγων ἄριστος — —, ὅστις ἐν ταῖς ἀποδημίαις κατ᾽ ἀρχάς μοι φιλωθεὶς τὸν τῆς ἐμῆς συμβίου μετὰ τῶν τέκνων θάνατον ἐδήλου* (*ιδ* 11 10)[1]. In fernen Ländern also lernte Faustus einen Astrologen kennen, der ihm das Schema der Mattidia enthüllte: IX 32 11 „Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni, quod schema adulteras facit et servos proprios amare, in peregrinatione et in aquis defungi".

Der bedauernswerte Vater muß aufs tiefste erschrocken sein, als er eine solche Antwort von dem Astrologen vernahm. Denn Mattidia war ja wirklich ausgewandert (vgl. „in peregrinatione") und hatte ein Schiff bestiegen (vgl. „in aquis"). War aber die Flucht mit einem „Sklaven" wahrscheinlich? — Klemens hatte erzählt, Mattidia habe ihrem Gatten gesagt, daß sie mit ihren zwei Söhnen durch ein Traumgesicht zum Auswandern bestimmt sei. *ὁ μὲν οὖν πατὴρ φιλότεκνος ὢν σύν τε δούλοις καὶ δούλαις ἐφοδιάσας ἱκανῶς καὶ εἰς πλοῖον ἐμβαλόμενος εἰς τὰς Ἀθήνας ἅμα παιδευθησομένους ἐξέπεμψεν* (*ιβ* 9 29)[2].

Hier liegt doch unverkennbar eine Beziehung zwischen dem „Haussklaven" des Horoskops und den Sklaven, die Faustus der Mattidia mit auf die Reise gegeben hat. Räumt man dies ein, so wird das Bekenntnis des Faustus IX 32 6 erst recht verständlich: „scio ea quae unicuique nostrum dictabat genesis accidisse, et ab his quae rebus et operibus comperta sunt mihi, nunc (d. h. nach drei Genesisdisputationen!) verbis transferri non possum"[3]. Ist unsere Vermutung richtig, so hat der ahnungslose Vater selbst am meisten dazu beigetragen, daß sich das drohende Schicksal erfüllte: er gab der Mattidia eine

---

[1]) Die Stelle findet sich nur in den Homilien, ist aber echt, da sie durch den ganzen Zusammenhang erfordert wird. Übrigens wird in den Homilien zu jenem Astrologen törichterweise Annubion gemacht, während in dem bekannten Homilienschluß (*κ* 11 29) Annubion als Freund des Faustus *ἐκ πρώτης ἡλικίας* erscheint.

[2]) = VII 9 1: „adiunctis servis et ancillis". Auch von dem fingierten Freund — die bekannte Erfindung des Homilisten — erzählt Faustus: *αὐτοὺς παιδευθησομένους εἰς τὰς Ἀθήνας ἐξέπεμψεν σὺν τῇ μητρὶ καὶ δούλοις* (*ιδ* 7 24).

[3]) Diese Beziehung ist in der Grundschrift vernachlässigt. Darum versteht man eigentlich nicht, warum Faustus immer wieder die Richtigkeit jenes Horoskops beteuert.

Begleitung von „Sklaven“. Jetzt versteht man, warum Faustus nach diesen Enthüllungen lieber im Auslande ein elendes Leben führen als nach Rom zurückkehren wollte. Wir finden den Greis in schmutziger Arbeiterkleidung (*ad* 3 33, 2 15), während er vorher *ἐν πολλῇ βίου περιουσίᾳ* lebte (c. 3 1)[1].

Was das Horoskop angeht, so liegt allerdings der Gedanke nahe, daß es vom Verfasser der Grundschrift erst in die ursprüngliche Fabel hineinverflochten ist, um einen Zusammenhang mit den astrologischen Disputationen herzustellen. In diesem Falle hätte freilich die ganze Fabel eine völlig veränderte Richtung bekommen, und es scheint wenig plausibel, daß der nicht allzu geschickte Autor die Spuren einer älteren Linienführung so glücklich verwischt hat. Ferner paßt in Wahrheit Mattidias Schema weit besser zu dem rekonstruierten Fabelstoff als zu den astrologischen Disputationen. Fast dasselbe Horoskop wie das der Mattidia wird nämlich vorher von Faustus mitten in den Genesisdisputationen im 17. Kapitel des IX. Buches angeführt[2]:

„Sed et ipse rursus Mars ad Venerem schema tetragonum habens, ex parte ad centrum non respiciente aliquo bonorum, adulteros efficit — —.“ An dieser Stelle kann niemand ahnen, daß Faustus unter den vielen anderen Schemata auch eins erwähnt, das sein ganzes Lebensglück vernichtet hat[3]. Umgekehrt, sahen wir, steht Mattidias Schema in engster Beziehung zu der rekonstruierten Fabel. Daraus folgt, daß das Horoskop ursprünglich mit den Disputationen nichts zu tun hat, sondern einen integrierenden Bestandteil der Romanquelle bildet.

Wir stellen uns Mattidia auf der Seefahrt von Sklaven umgeben vor. Alles ist auf die Erfüllung der Genesis eingespannt. Da plötzlich kommt es zum Schiffbruch, dem beliebtesten Romanmotiv der Zeit, hier besonders erwünscht, da das Horoskop durch den Schiffbruch, ein Fatum durch das andere aufgehoben wird. Sobald Faustus dann hört, daß Mattidia keineswegs „auf hoher See umgekommen“ ist, sondern noch lebt, erkennt er mit Gewißheit das Schema seiner Gattin als einen ganz gewöhnlichen Irrtum der Astrologen[4].

[1]) Von seinen Reisen, die ihn auch nach Seleucia führten, sind in den Homilien Fragmente bewahrt (*ad* 7 33). S. oben S. 33.

[2]) Dort und in den folgenden Kapiteln werden mehrere Schemata aufgeführt. Vgl. oben S. 13.

[3]) Auch von Sklavenliebe ist die Rede (IX 23 5).

[4]) In den Homilien (ähnlich Rec. X 11. 12) sagt Faustus unmittelbar

Im Zusammenhang würde also die Handlung der alten Fabel etwa folgendermaßen verlaufen. Faustus und Mattidia leben beide in glücklicher Gemeinschaft. Mattidia sieht sich durch ein Traumgesicht gezwungen, mit ihren zwei Söhnen in Begleitung von Sklaven auszuwandern. Der Gatte, von Sehnsucht verzehrt, reist wenige Jahre später ab, um seine seitdem verschollene Familie zu suchen. Fern im Ausland erfährt er von einem Astrologen das Schema seiner Gattin, verzichtet in seiner Verzweiflung auf die Heimkehr und führt das elende Dasein eines Proletariers. Endlich findet er seine Familie wieder.

Es fragt sich nun, ob die Charakteristik der übrigen Familienglieder sich mit der eben skizzierten Fabel verträgt.

§ 13. Klemens. Niketes und Aquila. Die Anagnorisis des Faustus.

1. Klemens. Nach der aradischen Anagnorisis kommen Petrus und Klemens mit Mattidia nach Laodicea, wo Niketes und Aquila sie vor den Toren empfangen. Beide sind sehr erstaunt, was für eine Frau Klemens bei sich hat. Petrus klärt alles auf, während Mattidia offenbar abwesend ist. Um die Mutter sogleich zu begrüßen, suchen Niketes und Aquila in ihr Schlafgemach zu dringen. Aber Petrus hält sie zurück, um Mattidia erst auf diese neue Überraschung vorzubereiten[1].

Faßt man an dieser Stelle die Person des Klemens ins Auge, so fällt auf, daß Niketes und Aquila ihren Bruder, der doch anwesend ist, überhaupt nicht umarmen (*ιγ* 2 24). Noch merkwürdiger ist es, daß die drei Brüder sich nicht einmal dann umarmen, als Niketes und Aquila sich endlich der Mutter zu erkennen geben dürfen (*ιγ* 6 11 = VII 31 1)[2]. Obwohl wir es mit einer Anagnorismenfabel zu tun haben, wird die Wiedererkennung des Klemens und seiner Brüder überhaupt vernach-

---

nach der Anagnorisis: *Ἀλλὰ καὶ πολλὰ παίειν οἶδα τοὺς ἀστρολόγους, πολλὰ δὲ καὶ ἀληθεύειν* (*ιδ* 11 16). Dieser Satz hat (wegen der Anagnorisis des Faustus) sicher nicht in der ziemlich rigorosen Grundschrift gestanden; gleichwohl spiegelt er nicht übel das griechische Urteil über die Astrologie wieder. Ähnlich dachte vielleicht der Verfasser der alten Fabel (die der Homilist natürlich nicht kennt).

[1]) *ιγ* 1 ff = VII 25 ff.

[2]) Auch hier ist Klemens anwesend (*ιγ* 10 24).

lässigt. Das Phänomen, den Protagonisten Klemens an dem wichtigsten Punkt der Handlung einfach zu vergessen, läßt sich am besten durch die Annahme erklären, daß die Person des Klemens ursprünglich mit der Anagnorismenfabel nichts zu tun hat.

Diese Ansicht empfiehlt sich auch an einer anderen Stelle. Klemens erzählt Petrus, der Vater habe aus Sehnsucht nach seinem Weibe Rom verlassen; er, der dritte Sohn, sei zurückgeblieben und den Vormündern übergeben. Als Faustus nun im Ausland durch das Horoskop von dem Untergang seiner Familie hört, kehrt er merkwürdigerweise nicht nach Rom zurück, obwohl er dort noch seinen Sohn Klemens hatte. Er selbst erzählt nach der Anagnorisis: *Οὐ γὰρ ἠδυνάμην περὶ τῶν ἐμοὶ ἠγαπημένων* (Mattidia und die beiden Söhne) *τὰ μέγιστα ὡς περὶ θανόντων κρίνας, πρὸς τὴν τοῦ βίου τροφὴν* (nach Rom) *ἑαυτὸν ἀποδιδόναι*[1]. Faustus denkt nur an Mattidia und seine zwei Söhne; den dritten Sohn scheint er überhaupt vergessen zu haben. Diese Diskrepanzen, die leicht vermehrt werden können[2], zeigen zur Genüge den wahren Sachverhalt. Der Autor sucht zwar die Figur des Klemens aufs engste mit den Schicksalen jener Familie zu verknüpfen, aber eine genauere Analyse lehrt, daß jener „dritte Sohn" doch nur mehr oder weniger glücklich aufgepfropft ist.

2. Niketes und Aquila. Nach der Anagnorisis erzählen Niketes und Aquila der Mutter ihre Erlebnisse seit dem nächtlichen Schiffbruch. Aus den Trümmern des geborstenen Schiffes hatten Seeräuber die beiden Knaben herausgefischt und auf den Markt von Cäsarea geschleppt, wo sie ihre Namen Faustinus und Faustinianus vertauschten. Als Sklaven wurden sie an ein Weib (Justa) verkauft.

Alles dies paßt sehr gut zu der alten Fabel. Freilich trägt jene Justa einige Züge, die erst von dem christlichen Verfasser der Grundschrift herrühren[3]. Auch das Folgende stammt zweifel-

---

[1]) *ιδ* 10 5. Die Stelle steht nur in den Homilien, aber in der Grundschrift mußte Faustus ganz ähnliche Gründe anführen.

[2]) Mit andern Gründen hat früher schon Bousset die sekundäre Rolle des Klemens bewiesen (Ztschr. f. neutestam. Wiss. 1904 S. 19 f).

[3]) *β* 19—20 10 Justa ist das kananäische Weib, deren Tochter von Jesus geheilt wird. Sie bekehrt sich, wird deswegen von ihrem Manne verstoßen und verheiratet ihre Tochter Berenike mit einem in Tyrus wohnhaften Juden. Zum Ersatz kauft sie von den Seeräubern jene zwei Knaben (vgl. Lagarde, Vorrede S. 12).

los aus der Grundschrift. Justa läßt Niketes und Aquila mit Simon Magus in den Künsten und Wissenschaften unterrichten. Der Zweck ist durchsichtig, wie die späteren Genesisdisputationen lehren, wo die beiden mit dem ganzen Rüstzeug der damaligen Wissenschaft gegen den Fatalismus polemisieren. Jene Disputationen aber hat, wie wir sahen, der Verfasser der Grundschrift erst aus seiner jüdischen Quelle geschöpft. Die Erlebnisse der beiden Brüder Faustinus und Faustinianus, die zwischen ihren Verkauf als Sklaven und die Wiedererkennung fallen, liegen also für uns völlig im Dunkeln.

In Aradus erkennen sich Mattidia und Klemens wieder (*ιβ* 12—24). Während die Schüler des Petrus im Tempel die Weinstocksäulen[1] bewundern, erzählt die fremde Bettlerin vor dem Tempelportal dem Apostel ihr seltsames Schicksal. Schon dämmert in Petrus eine Ahnung auf. Da plötzlich stellt sich das Weib so, als ob sie eine Ephesierin, ihr Mann Sizilianer sei. Petrus glaubt dies und erwidert betrübt, eben gerade habe ihm ein römischer Jüngling eine ganz ähnliche Geschichte erzählt. Bestürzt und mit zitternder Stimme fragt sie nach dem Namen des Jünglings. Noch bevor die Antwort kommt, spricht sie ihn aus: „Klemens". — Jener ist inzwischen zum Schiff zurückgekehrt. Petrus faßt die Bettlerin an der Hand und geht mit ihr zum Strand. Klemens lacht laut auf, als er den Apostel mit dem mißgestalten Weiblein kommen sieht, will aber nicht unhöflich erscheinen und ergreift ihre andere Hand, um sich als dritter anzuschließen. Sobald er die Hand nur berührt hat, *ὀλολύξασα ὡς μήτηρ μέγα καὶ περιπλακεῖσα σφόδρα κατεφίλει με τὸν αὐτῆς υἱόν* (*ιβ* 22 s). Der bestürzte Klemens wagt nicht einmal zu fragen, was dies bedeuten soll. Petrus aber muntert ihn auf: *Τί ποιεῖς, τέκνον Κλήμης, ἀποσειόμενος τὴν σὴν ὄντως τεκοῦσαν;* Es folgt die Anagnorisis (*ιβ* 23 s).

Alles dies ist nicht ohne Anmut geschrieben und nirgends bietet sich ein Anstoß. Schon ist Klemens im Begriff, mit der Mutter und Petrus nach Antaradus zurückzukehren, als Mattidia ihrer langjährigen Wirtin noch besonders Lebewohl zu sagen wünscht. Deren Mann nämlich, ein junger Schiffer, hatte seinen Tod in den Wellen gefunden, und seit dieser Zeit hatte sie mit Mattidia ein ärmliches Witwendasein geführt. Klemens

[1] Oder Säulen mit Weinlaubkapitäl? (Nau: troncs de vigne.) Cotelier vergleicht zu VII 12 aus Nicephorus II 35: „Vites iure apud priscos magnitudine quoque inter arbores enumerabantur". Beispiele, vgl. VII 26.

beschenkt sie fürstlich und stellt sie unter Obhut des Gouverneurs der Insel[1].

Drei Tage später kommen sie nach Laodicea. Niketes und Aquila führen sie in ihr Logis, wundern sich aber, was für ein Weib Klemens bei sich hat. In der Jüngerschaft Petri war dies auch immerhin merkwürdig[2]. Während Petrus alles der Reihe nach erzählt und Mattidia in den Rekognitionen sicher anwesend ist[3], unterbrechen ihn plötzlich Niketes und Aquila und rufen, sie seien Faustinus und Faustinianus. *καὶ τοῦτ' εἰπόντες μετὰ δακρύων ἐπεισῆλθαν τῇ μητρὶ καὶ κοιμωμένην εὑρόντες ἤδη περιπλέκεσθαι ἐβούλοντο* (*ιγ* 3 5). In höchst lästiger Weise nimmt der Autor plötzlich an, daß Mattidia keineswegs anwesend ist. Petrus hält sogar Niketes und Aquila vom Eintritt in das Schlafgemach zurück, damit die Mutter nicht, plötzlich aus dem Schlaf aufgeschreckt, von der Freude völlig überwältigt werde. Übrigens ist es Abend, denn Petrus und die übrigen sind an diesem Tage von Gabala nach Laodicea gereist. Warum die Mutter gerade am Abend schläft — und zwar ziemlich lange —, sieht man nicht recht ein. Petrus sucht nun die Mutter auf die Anagnorisis „vorzubereiten" und fängt zu diesem Zweck mit der Entwicklung der christlichen Lehre an. Dann verbreitet er sich über die Sequestration[4]. Da jenes Gesetz in der Grundschrift immerhin noch eine gewisse Bedeutung hat[5], ist es merkwürdig, daß Petrus erst nach Verlauf von vier Tagen hierauf zu sprechen kommt. — Mattidia ist bereit, sich taufen zu lassen. Zum Beweis ihrer Würdigkeit feiert sie ihre frühere

---

[1]) In der Grundschrift sind einige Züge hinzugefügt. Petrus heilt nämlich die kranke Witwe. In den Homilien bedarf auch Mattidia der Heilung, da ihre Arme durch die vielen Bisse und Schläge gänzlich abgestorben sind, so daß sie betteln gehen mußte. Es ist zweifelhaft, ob diese Übertreibung in der Grundschrift stand. In den Rekognitionen VII 23 fehlt sie.

[2]) Als früher in Cäsarea die Jünger des Petrus aufgezählt wurden, setzten die Rekognitionen hinzu: „Mulierum sane nulla prorsus aderat" (II 1 9). — Ähnlich hat sich schon Klemens in Aradus gewundert, was für ein Weib Petrus an der Hand führte.

[3]) Vgl. VII 27 1 („mulierem hanc"). Die Stelle ist in H verdorben. S. o. S. 7.

[4]) Den Christen ist verboten, mit den Heiden zu speisen; Petrus fordert Mattidia auf, sich rasch taufen zu lassen, damit sie immer mit Klemens zusammen sein kann.

[5]) Vgl. II 70 b—72; *α* 22 30; *γ* 29 13 u. ö.

Keuschheit und äußert ihren Kummer darüber, daß Faustinus und Faustinianus in jenem Unwetter umgekommen sind, ohne die Taufe empfangen zu haben.

Das ist keineswegs sehr geistreich komponiert, da nicht Petrus, sondern die ahnungslose Mattidia die Anagnorisis „vorbereitet". Es folgt nämlich sogleich die Wiedererkennung der Söhne, die auf Geheiß des Petrus hereinstürzen und Mattidia umarmen. *ἡ δὲ ἔφη Τί θέλει τοῦτο εἶναι; καὶ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο Παράστησον, ὦ γύναι, γενναίως τὸν νοῦν σου, ὅπως τῶν σῶν ἀπολαύσῃ τέκνων* (ιγ 6 13).

Der Autor hat also die Anagnorisis des Niketes und des Aquila fast genau so angelegt wie die des Klemens, denn auch den ahnungslosen Klemens umarmte die fremde Bettlerin, und als er sie bestürzt von sich stieß, sagte Petrus: *Τί ποιεῖς, τέκνον Κλήμης, ἀποσειόμενος τὴν σὴν ὄντως τεκοῦσαν.*

Bis hierhin ist die Anagnorisis des Niketes und des Aquila nicht nur schlecht komponiert, sondern auch abhängig von der Wiedererkennung in Aradus.

Nachdem die Brüder ihre Erlebnisse erzählt haben, *ἡ μήτηρ ἡμῶν προσέπεσεν τῷ Πέτρῳ, δεομένη καὶ ἀξιοῦσα ὅπως αὐτήν τε καὶ τὴν ξενοδόχον αὐτῆς μεταπεμψάμενος ἐξαυτῆς βαπτίσῃ* (ιγ 9 15). Kein Wunder, wenn Mattidia selbst die Taufe begehrt. Aber wer ist die *ξενοδόχος?* Es gibt nur eine, und das ist jene Wirtin, die Mattidia in Aradus nach dem Schiffbruch gütig aufgenommen hatte; sie war von Klemens reich beschenkt, dem Gouverneur empfohlen und auf der Insel glücklich und zufrieden zurückgeblieben (*ιβ* 24 35). Drei Tage sind seit jener aradischen Anagnorisis verflossen, Petrus und die übrigen weilen nicht mehr in Aradus, sondern schon längst in Laodicea. Ein verzweifeltes Dilemma[1] — aber gleichwohl steckt etwas dahinter. Wir sahen schon, die Anagnorisis in Laodicea ist abhängig von der aradischen. Dasselbe ist hier der Fall. Die in Aradus wiedererkannte Mattidia wollte ihrer Wohltäterin noch Lebewohl sagen und ihr Gutes erzeigen, bevor sie mit Klemens und Petrus von der Insel schied: die in Laodicea wiedererkannte Mattidia will gleichfalls ihren Dank abstatten und bittet Petrus, ihre Wirtin zu taufen. Das würde möglich sein, wenn die Anagnorisis des Niketes und des Aquila (die jetzt in Laodicea erzählt wird) auf der Insel Aradus statt-

[1]) Auch Meyboom S. 51 bemerkt die Schwierigkeit.

fände. Beide Wiedererkennungen also, die aradische und die in Laodicea, fließen gleichsam in eine zusammen.

Dazu kommt noch eins. Mattidia hat darum gebeten, daß sie sofort getauft werde; kein Tag soll vergehen, bis sie mit Niketes und Aquila zusammen speisen darf. Aber der gestrenge Apostel befiehlt ihr, wenigstens einen Tag vor der Taufe zu fasten. Da beschwört Mattidia, daß sie aus lauter Freude über die Wiedererkennung des Klemens bereits seit zwei Tagen gefastet habe. Nichtsdestoweniger läßt Petrus sie noch bis zum folgenden Tage, an dem sie getauft wird, weiterfasten. Das sind natürlich Possen, aber sie erklären sich durch die Annahme, daß dem Autor eine Anagnorisis der beiden Brüder vorschwebte, die nicht in Laodicea, sondern in Aradus stattfand.

Wer die laodiceische Anagnorisis, die mit Diskrepanzen besät[1] und von der aradischen abhängig ist, glücklich überwunden hat, kann sich den Hergang folgendermaßen vorstellen. Der Autor der Grundschrift fand in jener alten Fabel eine munter geschriebene Anagnorisis, deren Schauplatz Aradus war[2]. Daß er diese Musteranagnorisis seinem Protagonisten Klemens gab, braucht nicht weiter wunder zu nehmen; wie ungeschickt er selbst dagegen die laodiceische Erkennung des Niketes und des Aquila zusammengeflickt hat, ist zur Genüge gezeigt.

Im Vergleich mit Klemens spielen jene beiden Brüder in der Grundschrift keine allzu große Rolle. In der alten Fabel dagegen kamen sie schon als einzige Söhne des Faustus und der Mattidia mehr zur Geltung. Wir wissen nicht viel von ihnen, nur ein wichtiger Zug ist bewahrt: sie waren Zwillinge. Klemens erzählte dem Petrus in Antaradus von seiner Familie: *τρεῖς ἐγενόμεθα υἱοί, δύο μὲν πρὸ ἐμοῦ, οἳ καὶ δίδυμοι ὄντες πάνυ ὅμοιοι ἀλλήλοις ἐτύγχανον, ὡς αὐτὸς ὁ πατὴρ ἔλεγέν μοι* (*ιβ* 8 20). Es ist bezeichnend, wie die Rekognitionen hier die Sache drehen (VII 8 5): „ex qua (uxore) duos geminos ante me filios suscepit, non valde ut aiebat pater sibi invicem similes". Nicht ohne Grund hat hier der Verfasser der Rekognitionen oder Rufin geändert. In unserm ganzen Roman findet sich von Anfang bis zum Ende keine Spur, die auf eine solche Ähnlichkeit der beiden Brüder hindeutete. Auch hier zeigt sich

[1]) Wie wir sahen, wird in ihr sogar die Wiedererkennung der drei Brüder vernachlässigt.

[2]) Das scheint also nach dem Dargelegten die Anagnorisis der Mutter und ihrer beiden Söhne oder eines von ihnen gewesen zu sein.

wieder einmal deutlich, daß der Grundschrift eine ältere Fabel zugrunde liegt, denn zweifellos waren jene „Zwillinge" ursprünglich sehr ähnlich[1].

Wie fruchtbar das Motiv der Zwillingsähnlichkeit sein kann, lernen wir zwar nicht aus den erhaltenen Romanen, wohl aber aus der Komödie. Es ist ganz angenehm, jetzt beweisen zu können, daß derselbe Gegenstand auch in der Romanliteratur beliebt war[2].

3. Die Anagnorisis des Faustus. Die Anagnorisis des Faustus ist nicht in den Homilien, sondern nur in den Rekognitionen nach der Grundschrift erzählt (oben S. 10f). Im Theater wird Faustus von seinen Söhnen wiedererkannt. Petrus erzählt in ausführlicher Rede alle Schicksale der Familie, zuletzt eilt auch Mattidia herbei, um den Gatten wiederzuerkennen. Wie ausgezeichnet diese Wiedererkennung komponiert ist, wurde oben näher ausgeführt. Nur fragt sich, ob sie zur alten Fabel gehört. Zweifellos würde sie der Anagnorismennovelle einen effektvollen Abschluß verleihen. Sobald der Faustus der alten Novelle hört, sein Weib habe keineswegs den „Tod in den Wellen" gefunden, sondern sei selbst zugegen, da hat er auch die Gewißheit, daß der Astrologe diesmal gelogen haben muß. Anders in der Grundschrift. Denn wenn er auch hört, daß Mattidia am Leben ist, so weiß er doch noch nicht, daß die Verleumdung des Bruders ein bloßes Lügengewebe ist. Aus dieser Erwägung heraus scheint jene Anagnorisis in gewisser Beziehung besser zu der alten Fabel als zu der Grundschrift zu passen[3]. Außerdem wissen wir aus der zweiten Anagnorisis zur Genüge, daß der Autor der Grundschrift kein allzu hervorragendes Erzähltalent ist. Wenn wir daher die erste Anagnorisis mit beachtenswerten Gründen der Fabel zugewiesen und die zweite Anagnorisis als ein Machwerk unseres Autors erkannt haben, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die dritte Anagnorisis des Faustus, die sich eines ausgezeichneten Aufbaus erfreut, für jene alte Fabel in Anspruch nehmen dürfen.

---

[1]) Daß die Brüder Zwillinge waren, berichten auch die Rekognitionen (VII 8 5 = β 8 21).

[2]) Daß Faustinus und Faustinianus Zwillinge waren, beobachtete schon Bousset und zog daraus wichtige Konsequenzen. S. unten § 14.

[3]) Übrigens wird in der Grundschrift — in wenig glücklicher Weise — die verbrecherische Liebe des Schwagers trotz ihrer Bedeutung für die Handlung in drei Zeilen erledigt (IX 36 5).

Wenn die Linienführung der Novelle auch stark verdunkelt ist, so darf man sie sich doch etwa so vorstellen: Faustus, ein Mann aus edlem Geschlecht, und seine Gattin Mattidia leben glücklich mit ihren beiden Söhnen Faustinus und Faustinianus[1]. In einer Nacht wird der Mutter durch ein Traumgesicht befohlen, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern. Der Vater Faustus schickt sie nach Athen, nicht ohne ihnen Sklaven und Mägde mitzugeben. Seit jener Zeit hat er nichts mehr von seiner Familie gehört und macht sich schließlich selbst auf den Weg, sie zu suchen. In fernen Ländern erfährt er Mattidias Schema, das ihr bestimmte, mit einem Sklaven auf und davonzugehen und auf hoher See zu ertrinken. Verzweifelt entschließt sich Faustus, auf die Rückkehr zu verzichten und ein elendes Leben zu führen. — Inzwischen wurde die von Sklaven umringte Mattidia durch einen Schiffbruch an die Küste von Aradus geworfen. Die Zwillinge fingen Seeräuber auf und verkauften sie an eine Witwe. Als die Knaben erwachsen sind, finden sie vor dem Tempelportal von Aradus ein altes Bettelweib. Es ist Mattidia. Schließlich wird auch der Vater Faustus wiedererkannt. Alles strömt ins Theater, wo dem gespannten Publikum die wunderbaren Erlebnisse der vornehmen Familie ausführlich erzählt werden.

Diese Novelle änderte der Verfasser der Grundschrift vor allem durch Einfügung der Person des Klemens. Jetzt hat Faustus nicht mehr zwei, sondern drei Söhne. So kam es auch, daß die eine Anagnorisis in Aradus, schwerlich zum Vorteil, in zwei zerlegt wurde. Um Mattidias Keuschheit verherrlichen zu können, fügt der Autor die Liebe und Verleumdung des Schwagers hinzu. Darum wandert Mattidia nicht wegen des Traumgesichts, sondern wegen der Leidenschaft ihres Schwagers aus. Die Spuren der älteren Erzählung zeigen sich noch darin, daß Mattidia ein Traumgesicht fingiert. Die Beziehung zwischen dem Horoskop und Mattidias Auswanderung hat der Autor vernachlässigt und statt dessen ihr Schicksal enger mit dem andersher entlehnten Motiv der Liebe des Schwagers verbunden.

[1]) Die Namen stammen natürlich aus der Grundschrift, wo Klemens als aus kaiserlichem Geschlecht entsprossen gilt. Mattidia war die Tochter der Marciana, der Schwester Trajans; auch ihre Tochter hieß Mattidia. CIL 2, 2341. 4993. — Faustina war die Gattin des Kaisers Pius und ihre Tochter die Gattin des Kaisers Markus. Derselbe Name begegnet häufiger im Geschlecht der Antonine (vgl. Wissowas Realenzyklopädie „Faustina").

§ 14. Die Beziehungen zu den griechischen Romanen.

Das Verhältnis des Klemensromans in seinen verschiedenen Rezensionen zu den zeitgenössischen Romanen der Griechen hat zuerst E. Rohde untersucht und erkannt, daß der christliche Roman sich desselben Schemas bedient wie seine sophistischen Vorbilder[1]. Es handelt sich jetzt darum, die Ergebnisse unserer Analyse des Erzählungsstoffes durch die griechischen Beispiele zu belegen.

In der eben wiedergewonnenen alten Fabel wird Mattidia durch ein Traumgesicht aufgefordert, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern. Das könnte absurd scheinen, da man den Zweck nicht einsieht. Aber auch dem Apollonius von Tyrus, der in Mytilene seine Tochter Tharsia wiedererkannt hat, wird durch ein Traumgesicht befohlen, nicht nach Haus zurückzukehren, sondern nach Ephesus zu fahren. Als er dies tut, erkennt er in jener Stadt durch einen wunderbaren Zufall seine längst tot geglaubte Gattin wieder[2]. Wie schon früher angedeutet, spielt das Traumgesicht in der alten Fabel eine ähnliche Rolle wie die Orakel, durch die beispielsweise Habrokomes und Antheia veranlaßt werden, ein Schiff zu besteigen und auszuwandern, ein Kunstmittel, das dem Autor die Trennung der beiden Liebenden ermöglicht[3]. Genau so wandert Mattidia um des Traumgesichts willen aus, und der Verfasser versäumt nicht die günstige Gelegenheit, sie von ihren Söhnen zu trennen.

An dem Traume selbst brachte der Autor, wie wir sahen, eine Korrektur an, die er gleichfalls der griechischen Romanlektüre verdankt. Sehr beliebt war in jener Zeit das Motiv der Liebe des Schwagers der Gattin, das sich sogar unter die Deklamationen der Redner verirrt, so zwar, daß der Gatte seine Frau wirklich dem Bruder überläßt[4]. In der Grundschrift wandert Mattidia aus, um ihre Keuschheit zu bewahren; in Heliodors „Äthiopischen Geschichten" erzählt der alte Kalasiris

[1]) E. Rohde, Der griech. Roman, S. 507 1.

[2]) p. 105 Riese. In der lateinischen Übersetzung ist es ein Engel, der im Traum zu ihm spricht. Auch der Verfasser der Grundschrift scheint an dem heidnischen Traumgesicht Anstoß genommen zu haben.

[3]) Xenoph. Ephes. 335 16. Hercher, Erotici scriptores Graeci.

[4]) Quintil. decl. 291: „Qui duos filios habebat uni uxorem dedit. altero aegrotante — — (et) confesso amari a se fratris uxorem, frater petente patre cessit." — —

dem Knemon, er sei früher Priester gewesen, aber ausgewandert, um nicht von seiner Leidenschaft zu der schönen Rhodopis übermannt zu werden[1]. — Durch ein schriftstellerisches Versehen des Autors wird in der Grundschrift erzählt, daß der Bruder Mattidia bei ihrem Gatten des Ehebruchs bezichtigt habe. Das Motiv ist bei den verschiedensten Völkern beliebt: ein unglücklicher Liebhaber verleumdet eine keusche Frau (oder umgekehrt). Auch Knemon wird von seiner Stiefmutter, deren Bitten er nicht erhörte, fälschlich angeklagt (Hel. 13 13).

Doch wir kehren zurück zur Handlung der alten Fabel. Wir hörten von dem Vater, wie er Boten auf Boten schickt, um endlich Nachricht von der verschollenen Mattidia und ihren Söhnen zu erhalten. So schicken auch die Eltern von Habrokomes und Antheia Boten, die sich nach ihren seit langer Zeit nicht mehr zurückgekehrten Kindern erkundigen sollen (Xenoph. 387 8).

Inzwischen erlebt Mattidia mit ihren Söhnen den stereotypen Schiffbruch, der in keinem Roman fehlen darf. Merkwürdigerweise werden übrigens selten wie hier die beiden Liebenden durch den Schiffbruch voneinander getrennt, nur Hippothous verliert bei einer ähnlichen Gelegenheit seinen geliebten Knaben, der denTod in den Wellen findet (Xenoph. 361 30); derselbe Schiffbruch des Hippothous ereignet sich wie im Klemensroman in einer finsteren Nacht. — Der Schiffbruch selbst wird in der Grundschrift nicht genauer beschrieben, aber die Schilderung der Mattidia, die sich allein gerettet glaubt und nun jammernd und klagend beim Anbruch der Morgendämmerung nach ihren Söhnen ruft, erinnert an die Manier der griechischen Ekphrasen (*αβ* 16 10—17 17).

Die von der Höhe des Glücks plötzlich in tiefes Elend gestürzte Mattidia hatte ein armes Schifferweib bei sich aufgenommen. Zum Dank belohnt Klemens sie nach der Anagnorisis mit fürstlichen Geschenken. So mußte auch Apollonius von Tyrus nach dem Schiffbruch mit einem Fischer einen Mantel teilen, und als er am Schluß des Romans wieder in vollem Glück an dieselbe Küste geführt wird, freut er sich, ihm den alten Dienst reichlich vergelten zu können (p. 22 und 114f).

Während Mattidia durch den Schiffbruch an den Strand von Aradus verschlagen wird, fangen Seeräuber die beiden

[1]) Heliod. p. 64 3 Bekker.

Söhne auf und schleppen sie auf den Markt von Cäsarea. Übrigens scheinen jene Gegenden wirklich an dergleichen Gesindel keinen Mangel gelitten zu haben, denn auch Habrokomes und Antheia werden nach Tyrus geschleppt. *ἔνθα ἦν τοῖς πειρατᾶις τὰ οἰκεῖα* (Xenoph. 344 8). Aus Tharsus entführen Seeräuber die Tharsia, die Tochter des Apollonius, und verkaufen sie auf dem Marktplatz (h. Ap. Tyr. p. 62). Ja sogar die Namen pflegten jene Sklavenhändler zu ändern, wie Leukippe erzählt: *οὐ καλοῦμαι Λάκαινα· ὕβρις αὕτη ἐστὶ πειρατική· λελῄστευται καὶ τοὔνομα* (Ach. Tat. p. 168 10). — Alles dies hören wir auch von Mattidias Söhnen.

Nicht übel wird die hübsche Anagnorisis des Klemens und der Mattidia dadurch eingeleitet, daß Petrus und seine Jünger nach der Insel Aradus herüberfahren, um die beiden Weinstocksäulen und die Kunstschätze des Phidias zu bewundern. Kunstdenkmäler spielen eine große Rolle bei Achilles Tatius. Er berichtet, einst habe er im Tempel zu Sidon gestanden, in die Betrachtung eines Gemäldes versunken, als er unvermutet mit einem Jüngling bekannt wurde, der ihm dort die Geschichte von Leukippe und Kleitophon erzählte (p. 37—40 15). Damit läßt sich wohl vergleichen, wie Petrus vor dem Tempel in Aradus, den er eben besichtigen wollte, ohne es zu ahnen, die Mattidia findet, die ihm ihre Familiengeschichte erzählt.

Mit besonderer Vorliebe malt der Autor aus, wie schmutzig und ärmlich Mattidia in Aradus und Faustus in Laodicea vor der Anagnorisis bekleidet gewesen seien (*ιβ* 13; *ιδ* 2 18, 3 35) — zweifellos um den Umschwung des Glückes deutlich zu machen. Dies erleben wir häufiger. Kleitophon und Melite, die jener als seine zweite Gattin heimgeführt hatte, sehen einst auf dem Lande eine schmutzige Frau mit der Hacke arbeiten; es ist Leukippe, die frühere Gemahlin des Kleitophon, von ihm längst tot geglaubt (Ach. Tat. 144 1; auch Faustus wird an der obigen Stelle als „*ἐργάτης*“ charakterisiert). Obwohl übrigens Mattidia und ebenso Faustus gänzlich zerlumpt sind, kennt Klemens ihre Gesichtszüge *ἀμαυρῶς πως* wieder (*ιβ* 23 11; *ιδ* 9 31); auch Kleitophon fühlt sich beim Anblick der verkommenen Landarbeiterin an Leukippe erinnert (Ach. Tat. 144 22).

Bezeichnend für die Technik dieser Romane ist die Anagnorisis. Sie kommt in unserm Falle nicht durch Vorzeigung bestimmter Erkennungszeichen, wie bei Heliodor (187 14; 285 8) zustande, sondern durch das bloße Aussprechen der Namen. So

sagt Petrus dem Klemens, jenes Weib sei seine Mutter Mattidia; derselbe eröffnet dem Faustus, jene drei Jünglinge seien seine Söhne. Die Anagnorisis des Niketes und des Aquila ist unausbleiblich, als Petrus das Schicksal der Mattidia erzählt, die jene dann leicht als ihre eigene Mutter wiedererkennen. Dasselbe Kunstmittel ist angewandt in Tharsias Erzählung von dem traurigen Geschick der Mutter, die natürlich dazu führt, daß Apollonius von Tyrus sie als seine Tochter erkennt (p. 98, vgl. 106ff). — Der häufigste Fall ist begreiflicherweise bei beiden Liebenden die Wiedererkennung auf den ersten Blick. Der Homilist hat in seiner eigenen, von ihm erdachten Anagnorisis von dieser Technik Gebrauch gemacht. Aber bisweilen erkennt auch nur einer der Beteiligten den Sachverhalt. Theagenes stößt zuerst die ihn stürmisch umarmende Charikleia von sich, da sie in ihrer Lumpenbekleidung ganz unkenntlich ist (Hel. 187 5). Man erinnert sich sofort daran, daß auch Klemens ganz ahnungslos ist, als ihm Mattidia um den Hals fällt.

Die Affekte der Menschen in dem Moment der Wiedererkennung schildert der Autor mit ebenso lebhaftem Eifer wie die Romanschreiber[1]. Er übt diese Kunst nicht schlechter, als wenn er ein Rhetor wäre. Fast notorisch heißt es von einem der Beteiligten: „resolutis membris quasi interceptus concidit“[2], während beispielsweise in der Geschichte des Apollonius von Tyrus mit der Schilderung der Affekte sehr sparsam umgegangen wird.

Ein Punkt bedarf hier noch einer besonderen Erörterung. Jene Anagnorisis des Faustus, die wir der alten Fabel zugewiesen haben, wird in dem mit Zuschauern dicht besetzten Theater öffentlich verkündigt, und zwar so, daß die ganze Geschichte ausführlich erzählt wird. Das ist sehr wunderbar. Aber bei Chariton finden wir genau dasselbe: Chaereas und Kalirrhoe sind nach ihrer Wiedererkennung wieder im Hafen von Syrakus eingetroffen, *λόγου δὲ θᾶττον ἐπληρώθη τὸ θέατρον ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν — — ἐπεθύμουν γὰρ αὐτοὺς καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι* (152 15). Dann erzählt Hermokrates, Kalirrhoes Vater, die ganze ereignisreiche Geschichte, soweit er sie selbst miterlebt hat.

---

[1]) *αβ* 21 27, 22 5. 10; *ιγ* 6 12. 19; *ιδ* 9 25. 30; IX 35 10, 37 7; vgl. Hel. 285 10, Xenoph. 396 26, Apoll. Tyr. p. 99. 109.

[2]) Bei den Griechen nennt E. Rohde dies eine gewisse „orientalische Weichlichkeit“ (S. 172 2). Wahrscheinlich war ja auch der Verfasser der Grundschrift ein Syrer.

Nach ihm nimmt Chaereas den Faden auf und erzählt in behaglich ausgesponnener Rede das Übrige, was nur er wissen kann (153 4ff). Auf diese Weise wird dem (ideell vorgestellten) Volke die ganze Fabel noch einmal vom Anfang bis zum Ende wiederholt, obwohl dem Leser damit nichts Neues gesagt wird[1]. Auch in der Geschichte des Apollonius werden zuerst in Mytilene, dann in Tharsus große Volksversammlungen berufen, in denen die Anagnorisis feierlich verkündet wird (S. 100. 110).

Oben wurde die alte Fabel in der Weise rekonstruiert, daß Astrologie und Fatalismus eine Hauptrolle spielten. Eine solche Novelle wäre schon an sich nicht unwahrscheinlich, da die Astrologie im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert in hoher Blüte stand. Auch in den griechischen Romanen finden sich Spuren hiervon[2]. Apollonius überließ bei seiner Abreise seine Tochter Tharsia dem Stranguillio und dessen Weibe zur Erziehung, aber jene beschließen, ihr Pflegekind durch einen Bauern töten zu lassen; jedoch ohne daß sie es ahnen, wird die Tharsia kurz vorher von Seeräubern geraubt. Vierzehn Jahre später kehrt Apollonius zurück, um seine Tochter zu verheiraten; da antwortet ihm das verbrecherische Weib: „crede nobis, quia, si genesis permisisset, sicut haec omnia damus (d. h. ihre Schmuckstücke und Kleider), ita et filiam tibi reddidissemus“ (S. 78). — Kalasiris erzählt dem Knemon, nach dem Tode seiner Frau habe er nur noch in den Kindern Trost gefunden; *οὐ πολλοῖς δὲ ὕστερον ἔτεσιν οὐρανίων φωστήρων εἱμαρμένη περίοδος τρέπει τὰ καθ' ἡμᾶς —, τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον — — μεταβολὴν — — ἐμοὶ σοφία μὲν προέφηνε, διαδρᾶναι δὲ οὐκ ἔδωκε* (auch seine beiden Kinder mußte er hergeben: Hel. 63 22). Demnach dürfte die Rekonstruktion unserer stark astrologisch gefärbten Fabel nicht mehr allzu kühn sein.

Zu dem Fabelstoff läßt sich ferner ein Fragment aus Jamblichs „Babylonischen Geschichten“ anführen, das Hercher herausgegeben hat (Herm. I 363): *δεσπότης δούλου κατηγορεῖ ἐπὶ μοιχείᾳ τῆς οἰκείας γαμετῆς ἐξηγησαμένης ὡς ὄναρ τούτῳ ἐν τῷ τῆς ἀφροδίτης ἱερῷ ἐμίγη*. Jene Frau erzählt also ihrem

[1]) Diese seltsame Technik kam in der Grundschrift auch bei Gelegenheit der Erkennung des Niketes und des Aquila zur Geltung, wo Petrus ebenfalls eine lediglich aus Wiederholungen bestehende Rede hält (VII 26. 27). In den Homilien ist die Stelle absichtlich gekürzt und verdorben (oben S. 7).

[2]) C. Fr. Boll, Philol. LXVI S. 1 ff.

Gatten einen Traum, in dem sie von ihrem eigenen Haussklaven vergewaltigt wurde. Auch in unserer rekonstruierten Fabel erzählt eine Frau ihrem Gatten einen Traum (der freilich anders beschaffen ist). Beide Gatten erfahren, daß ihre Gattinnen von Sklaven vergewaltigt sind, der eine Gatte aus dem Traum, der andere durch das Horoskop. Bei Jamblich ist es keine wirkliche Vergewaltigung, sondern eine, die im Traume erfolgte. Auch in unserer Fabel ist der Ehebruch nicht wirklich, sondern nur durch das Horoskop angekündigt. Gleichwohl glauben beide Gatten, daß etwas daran sei, der eine verklagt den Sklaven, der andere verzweifelt und verkommt irgendwo im Auslande. Die Verschiedenheiten, z. B. der Venustempel, sollen beiseite gelassen werden. Der Verfasser der alten Fabel, die in der Grundschrift benutzt ist, hat wahrscheinlich ungefähr zur gleichen Zeit gelebt wie Jamblich (etwa 150—225). Daß dieser alte Novellist von Jamblich abhängig ist, braucht man nicht anzunehmen, aber beide Erzählungsmotive stammen fraglos aus nahverwandten Sphären und wurden wohl auch in den Rhetorenschulen traktiert[1].

Die Beliebtheit der damaligen Romanliteratur lehren sogar die Bearbeitungen des Klemensromans. Die Anagnorisis des Faustus ist vom Homilisten ganz umkomponiert und mit griechischen Kunstmitteln durchsetzt. Petrus meldet, daß Faustus schon längst tot sei; unmittelbar darauf tritt Faustus frisch und gesund in das Zimmer. Solche Kontraste überschreiten bei Achilles Tatius alles Maß, wenn Kleitophon zu sehen meint, wie Leukippe von den Seeräubern geschlachtet wird — und er ahnt nicht, daß er nur das Opfer eines ganz törichten Betruges ist (p. 101 ff). — Bei dem Homilisten finden sich auch gar nicht selten Monologe. In jener falschen Anagnorisis singt Mattidia wegen Faustus' Tod eine förmliche Monodie (oben S. 10 Anm. 1): *οὔπω δὲ τῆς μιᾶς (!) ταύτης ὀλολυγῆς πανσαμένης, ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσῆει.* Ähnlich ist das Klagelied der Leukippe in ihrem Schlafgemach: *Οἴμοι Κλειτοφῶν (τοῦτο γὰρ ἔλεγε πολλάκις!)* Ach. Tat. 167 21. — In derselben Anagnorisis sagt Faustus beim Anblick seiner Gattin: *Οἴμοι τί θέλει τοῦτο εἶναι; τίνα ὁρῶ* (ib 9 23). — Am Schluß der Homilien (der, wie wir sahen, gleichfalls vom Homilisten stammt), klagt Faustus wegen seines

[1]) Rohde S. 397 1 findet eine Beziehung zwischen dem Jamblichfragment und dem Rechtsspruch des Königs Bokchoris von Ägypten.

verwandelten Gesichts: *Οἴμοι ὁ τάλας, μάγον αὐτὸν ἀκούων ἠπίστουν ὁ ταλαίπωρος· πρὸς μίαν ἡμέραν ἐπιγνωσθεὶς συμβίῳ καὶ τέκνοις ταχέως ἐπὶ τὴν προτέραν τῆς ἀγνοίας ἦλθον συμφοράν* (ζ 15 13).

Umgekehrt finden sich auffallenderweise in der Grundschrift Monologe nur am Anfang des Romans. Klemens sagt: *ἐμαυτῷ ὡμίλησα λέγων Τί ἄλλους μέμφομαι ἐν τῷ αὐτῷ τῆς ἀμελείας ὑπάρχων ἐγκλήματι; ἀλλ' εἰς Ἰουδαίαν ὁρμήσω, πρότερον τὸν ἐμὸν διαθεὶς βίον* (α 8 29). Ja an jener Stelle stellt Klemens sich sogar andere Personen als redend vor; er ist unwillig darüber, daß niemand ausruft: *Εἰς Ἰουδαίαν πορεύσομαι, ἵνα ἴδω εἰ ταῦθ' οὕτος λέγων ἀληθεύει — —* (α 7 23). In Alexandria tadelt er die Philosophen und fingiert einen förmlichen Dialog zwischen Gott und den dünkelhaften Weltweisen: *Τί ἄρα ἐρεῖ ὑμῶν τὸ ἑλληνικὸν πλῆθος, εἴπερ ἔσται κρίσις — —* (die Philosophen werden sagen): *Διὰ τί, ὦ θεέ, τὴν σὴν βούλησιν οὐκ ἐκήρυξας ἡμῖν — —* (Gott wird antworten): *Ἐγὼ πάσας τὰς ἐσομένας πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰδὼς προαιρέσεις — —* (α 11 17).

Zweifellos sind alle jene Kunstgriffe griechischer Herkunft, zumal außer diesen und einigen ähnlichen Stellen des Romananfanges[1] derartige Monologe in der Grundschrift nicht mehr begegnen. Umgekehrt nehmen in den sophistischen Romanen der Griechen die Monologe eine bevorzugte Stelle ein[2].

Wie man sieht, sind fast alle Motive des Klemensromans in der griechischen Romanliteratur nachweisbar, unter die sich auch dies ganz eigenartige Erzeugnis christlicher Erzählungskunst ohne Mühe einreihen läßt. Sogar die Lokalitäten stimmen überein, da Antiochia, Laodicea, Aradus, Tyrus die beliebtesten Schauplätze der Romane sind. Fraglos wurden diese Erzählungen vorzugsweise in jenen Gegenden gelesen, wo sie auch dem Verfasser der Grundschrift leicht zur Hand waren.

Derselbe Autor versichert an mehr als einer Stelle, sein Held Klemens stamme aus kaiserlichem Geschlecht[3]. Auch

---

[1]) α 4 33-1, 4 2-5, 4 6, 4 6-21. In den zwölf ersten Kapiteln des Romans finden sich nicht weniger als sieben Monologe, während dies Kunstmittel später nur noch in den Zusätzen des Homilisten begegnet! Vgl. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912, S. 339f.

[2]) Vgl. Leo, Der Monolog im Drama, Berlin 1908, S. 6. 111.

[3]) Bekanntlich hielt man früher wirklich den römischen Bischof Klemens für einen Angehörigen des Geschlechts der Flavier. Lightfoot, The apostolic fathers. I, 1890, beweist aus den lateinischen Inschriften die

hier zeigt sich eine Beziehung zwischen dem „Klemens“ und den zeitgenössischen Romanen. Apuleius' Held Lucius stammt „a Plutarcho illo inclito ac mox Sexto philosopho nepote“ (p. 2, 6 Helm). Charitons Roman beginnt: *Ἑρμοκράτης ὁ Συρακουσίων στρατηγός, οὗτος ὁ νικήσας Ἀθηναίους, εἶχε θυγατέρα Καλλιρρόην.* Mit vornehmen, hochstehenden Personen, Tyrannen und Kaisern werden diese Romanhelden in Verbindung gebracht[1]; nicht anders ist es, wenn unser Klemens aus dem Geschlecht des Kaisers stammt. Schließlich, um die Glaubwürdigkeit des Romans noch mehr zu steigern, muß Klemens selbst seine Erlebnisse erzählen. Diese Komposition, die wir „Ichroman“ zu nennen pflegen, ist wohl auch den Griechen entlehnt, wie das Beispiel des Apuleius zeigt.

Fassen wir diese romantechnischen Untersuchungen zusammen, so lehrt uns der Klemensroman über die Gattung wenig Neues. Freilich eine Schwierigkeit darf nicht verschwiegen werden, daß nämlich die sophistischen Romanschreiber keine anderen Stoffe kennen als Liebesaffären. Auch der älteste, von U. Wilcken herausgegebene Ninusroman liegt in dieser Richtung, so daß seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die Technik eine ziemlich feste gewesen zu sein scheint[2]. Um so merkwürdiger ist es, daß unsere mit den griechischen Romanen eng verschwisterte Klemensgeschichte die Schicksale nicht zweier Liebender, sondern einer Familie behandelt. Diese Differenz wird nicht vermindert, wenn wir die von uns wiedergewonnene alte Fabel betrachten, in der ein Vater, eine Mutter und zwei Söhne oder vielmehr Zwillinge agieren. Ganz mit Recht hat daher Bousset die Komödien herangezogen, wo zweifellos diese seltsamen Familienschicksale ein viel geläufigeres Motiv sind. Die Anagnorisis selbst stammt bekanntlich aus der Komödie[3];

Häufigkeit des Namens Klemens. Er selbst sucht S. 60f wahrscheinlich zu machen, daß der Bischof Klemens ein Freigelassener des Flavius Klemens gewesen sei (der als Konsul im Jahre 95 hingerichtet wurde. Suet. Dom. 15).

[1]) Vgl. E. Schwartz (Fünf Vorträge über d. griech. Roman, Berlin 1896, S. 145ff), der die Entstehung des griechischen Romans aus der jüngeren hellenistischen Geschichtsschreibung ableitet.

[2]) U. Wilcken. Herm. 28, 161ff. Vgl. R. Heinze, Herm. 34, 494ff (über Petronius).

[3]) Der älteste Ursprung der Wiedererkennung liegt in der Odyssee. Stark macht sich das Motiv in der Tragödie geltend, besonders bei Euripides, der hierin befruchtend auf die Entwicklung der Komödie eingewirkt hat. Vgl. Leo, Plaut. Forschungen, Berlin 1912², S. 158ff. 197ff.

auch das Zwillingsmotiv ist dorther geholt; endlich erinnert die feierliche Art, wie die Anagnorisis im Theater öffentlich verkündigt wird, immerhin stark an die Komödie. Aber schwerlich stehen Komödie und Klemensroman in einem engeren Verhältnis; vielmehr mag man auch hier sich damit abfinden, daß die alles nivellierenden Rhetorenschulen den Vermittler gespielt haben[1].

Schluß.

In den fünf Jahrhunderten von Posidonius bis Rufin liegt die Geschichte des Klemensromans beschlossen. Ein christlicher Autor entschloß sich eines Tages, die Jugendgeschichte des römischen Bischofs Klemens mit dem Apostel Petrus in Verbindung zu bringen. Zu diesem Zweck vereinigte er drei große Stoffmassen: die Reisen und Predigten des Petrus, die philosophischen Disputationen und die Wiedererkennungen. Die erste Stoffmasse ist von Waitz aus den Quellenschriften *Κήρυγμα Πέτρου* und *Πράξεις Πέτρου* abgeleitet. Die dritte gab die von uns erschlossene astrologisch gefärbte Wiedererkennungsfabel her. Bei der zweiten liegt das Verhältnis komplizierter. Sie stammt aus einer Disputationsschrift, in der außer einem doxographischen Schulbuch und dem Peplos des [Aristoteles] vor allem Posidonius benutzt ist. Daß diese Quelle die philosophischen und mythologischen Disputationen enthielt, würde eine genauere Analyse der mythologischen Zusammenhänge noch erhärten. Ein Blick in Ciceros Buch „de natura deorum“ [1]

[1]) Bousset (Zeitschr. f. neutestam. Wiss.) hat die Romanquelle, die zweifellos in der Grundschrift benutzt ist, mit Shakespeares Komödie der Irrungen und Plautus' Menaechmen in Verbindung gebracht und stützt sich dabei besonders auf das Zwillingsmotiv. Freilich bedient er sich in seiner Beweisführung u. a. auch der „Fiktion“ und der „Verwandlung des Faustus“, die, wie wir jetzt wissen, erst Zusätze des Homilisten sind. Außerdem läßt sich der Schiffbruch, das Lokalkolorit von Ephesus und Syrakus sowie die übrigen Motive ohne besondere Mühe ebenso in der Romanliteratur wie in der Komödie belegen. Das Verhältnis Shakespeares und unseres Romans entzieht sich unserer Beurteilung. Unsere Quellenuntersuchung weist nicht auf eine nähere Beziehung.

[2]) Vgl. II § 39ff. 63ff, III § 53ff. Sextus P. H. III § 210, Adv. math. IX 17.

und in die weitere mythologische Literatur[1] lehrt uns die Art jener stoischen Mythenallegorie, die in unserer Quelle so erbittert bekämpft wird, gut kennen. Hierdurch kann die ursprüngliche Einheit der philosophischen und mythologischen Disputationen, die zuerst Bousset erkannte, nur bestätigt werden. Daß jenes Disputationsbuch jüdische Tendenzen verfolgte, ist früher zu zeigen versucht, ein Moment, das, wie gesagt, manche Schwierigkeiten der obigen Quellenkonstruktion wenn nicht beseitigt, so doch wenigstens mildert. Allerdings ist von anderer Seite mit Recht betont, daß eine auf jedes Einzelwort eingespannte Interpretationsmethode bei der bisherigen Unsicherheit des Rekognitionentextes an einer gewissen Relativität leidet.

[1]) Vgl. Zeller[4], S. 330ff. 522ff und die wertvollen Parallelen von Cotelier.

Autoren- und Sachverzeichnis.

Aberglaube 60.
Achilles Tatius 132. 135.
Aëtius 91.
Affekte 133.
Ägyptischer Götzendienst 108.
Alexandria 6.
Anagnorisis 7. 9. 11. 119. 124. 126. 128. 129. 132f. 137f.
Anakephalaiosis 13.
Analphabeten 101.
Anatomie 83ff. 89.
Annubion 36. 45. 106. 109. 112.
Antiochus 46.
Antonine 92. 112.
Apion 15. 18. 43. 46. 50. 107. 112.
Apion, Annubion, Athenodor 22. 28. 49.
Apionbriefe 16. 46f.
Apollonius von Tyrus 130f. 133f.
Apologetik 51. 107.
Apuleius 137.
Aquila 107. 123ff.
Arabische Auszüge 4.
Aristoteles 69. 92.
[Aristoteles] Peplos 108. 112. 138.
Arius 111.
Asklepiades 91.
Astrologie im Roman 115. 120f. 134.
Astrologische Geographie 100. 102. 106.
Astronomie 88.
Athenodor 43. 45. 106. 110.
Äther 59. 76f. 81. 87.
Atmosphäre 59. 79. 87.
Atmung 83.
Atomenlehre 54. 92.
Auswanderung 130.

Bardesanes 101ff. 105. 106. 112.
Barnabas 6.
Bartlet 5.
Basilius 54. 56f. 78. 90. 92. 93ff. 110. 113.
Basiliusscholien 90f.
Belohnungen 131.
Berenike 21. 123.
Bergbau 88.
Berge 79. 87.
Bergmann 45.
Berytos 20.
Beschneidung 73. 75.
Bettler 132.
Bigg 2. 4. 12. 19. 24. 56.
Blutlauf 84.
Boll 73. 100. 105. 134.
Boten 131.
Bousset 3. 5. 8. 22. 24. 29. 39. 40. 49. 110. 112. 114. 123. 128. 137f.
Bücheler 108.
Burleskes 20. 25f.

Catalogus Cod. Astrol. Graec. 109.
Chapman 3. 5. 8. 12. 17. 40. 51. 110f. 112. 113.
Chariton 133. 137.
Christen s. astrologische Geographie.
Christentum 47f. 53. 67. 73. 119. 123. 130.
Christliche Gebete 89.
Chrysipp 64. 68. 98. 99.
Cicero 60. 76ff. 86ff. 98.
Compositum 52. 61.
Contraria 68.
Cotelier 4. 91. 124. 139.
Cumont 58. 66.

Dämonen 31.
Datierung 3. 5. 17. 51. 110ff. 135.
Definition 52.
Deklination 96.
Demokrit 62. 91. 96.
Dialog des Philippus 101ff. 112. 113.
Dialoge 136.
Διαμαρτυρία 18.
Diels 69. 90ff. 94. 112.
Disposition der Apiondisputationen 44. [55. 59. 63.
Disposition der philos. Disputationen
Disputationen des Apion 14ff. 42ff.
Disputationen (philosophische): erste 52ff. 92ff; zweite 62ff. 99ff; dritte 70ff. 100ff. 106ff.
Dobschütz 5.
Doxographie 56. 90ff. 93. 98. 112.

Ekphrasis 43. 131.
Elemente 52. 54. 56. 93.
Ennius 69.
Epikur 13. 43f. 49. 60f. 68f. 70. 92. 96f. 106. 110. 112.
Epitome 4. 33. 35.
Erde 59. 81.
Ernährung 81ff.
Eunomius 40. 111.
Eusebius 12. 15. 75. 90. 101ff. 112.
Ewigkeit der Welt 54. 56. 61.

Fabel s. Romanquelle.
Faber Stapulensis 4.
Fabricius 80. 91.
Fallgesetz 92. 94.
Familiengeschichte 137.
Fatalismus s. Genesis.
Fatum 121.
Faustina 129.
Faustus 20f. 25f. 60. 95f. 114f. 118.
Fiktion des Faustus 9. 33. 115. 138.
Fiktionen 18. 124.
Flöhe, Mäuse, Wanzen usw. 64. 70. 99.
Fortpflanzung 79f. 81.
Flüsse 79. 87.

Galen 90.
Geffcken 47. 99. 107.
Gemeinsame Quellenformel 1. 3. 7. 12. 17. 19. 21. 35. 39.
Genesis 44. 49. 53. 60. 95. 100.
Genesisdisputationen 12. 101. 106f.
Gersdorf 4.
Gesetze d. Länders. *Νόμιμα βαρβαρικά*.
Gleichgewicht des Weltalls (Erde) 78. 92. 93.
Gott 52. 54f. 62. 93. 95f. 99.
Götterverzeichnisse 108.
Göttliche Fürsorge für d. Menschen 76. 86ff. 98.
Gregor von Nazianz 110. 113.
Greßmann 66. 90.
Griechisches 43. 50.
Gronau 54. 56. 66. 78. 93f.
Grundschrift 1. 3. 5. 6ff. 14. 21. 27. 35. 40f. 101. 105. 110ff. 113. 129. 130ff. 136.
Grundschrift-Autor 27. 31. 76. 97. 108. 111. 126. 129.
Gutschmidt 108.

Haase 101ff. 112.
Hagel, Rost, Stürme usw. 68.
Handschriften 4.
Harmonie des Weltalls 76.
Harnack 3. 5. 6f. 12. 18. 102. 105. 110ff.
Headlam 5. 112.
Heimat s. Lokalisierung.
Heinemann 46f.
Heinze 137.
Heliodor 130. 132. 134.
Hieronymus 15.
Hilgenfeld 2f. 4. 12. 14. 23. 24. 39. 41. 72. 101. 105. 110.
Himmelsumdrehung 77. 100.
Hippon von Rhegion 82.
Hitze 66. 81. [123. 135f.
Homilien 4. 25. 35. 38. 86ff. 113. 116.
Homilist 22. 27. 29. 35f. 49. 136.
Horoskop 9. 11. 13. 71. 100. 109. 115. 199ff. 123. 129.
Hort 5.
Hunger und Durst 70.

Jagd 88.
Jahreszeiten 77.

Jakobus 37ff.
Jamblich (Neuplatoniker) 111; (Romanschriftsteller) 134.
Ichroman 39. 137.
Inder 103.
Innere Organe 83.
Irenäus 91.
Ironie (vgl. Kontraste) 120.
Juden s. astrologische Geographie.
Judentum 44. 47. 50. 73. 75. 106.
Jüdische Disputationsschrift 32. 42ff. 47. 49. 75. 98. 106. 110. 112. 113.
Justa 123.

Kallist 39.
Kampf ums Dasein s. Ungleichheit.
Kannibalismus 12. 26. 72.
Karneades 12. 49. 58. 72. 100. 106.
Κήρυγμα Πέτρου 112. 138.
Keuschheit 130.
Klauseln 46.
Kleanthes 76. 79.
Klemens 20. 47f. 49. 122. 129. 136f.
Klemensbrief (an die Korinther) 89.
Klemensbrief (an Jakobus) 5. 36ff. 40. 110.
Klementinenforschung 2ff.
Klimata 73. 100.
Knabenliebe 103.
Knochenbau 84.
Kommunismus 12. 72. 103.
Komödie 137f.
Kontraste 120. 124. 132. 135.
Kraft 93.
Krates 108.
Kunstcharakter 47.
Kunstdenkmäler 132.

Lagarde 4.
Landbau 88.
Langen 2. 4.
Lehmann 4.
Lehrs 108.
Leipziger Handschriften 4.
Leo 136f.
Liebe des Schwagers 115ff. 119. 129. 130.
Liebe des Sklaven 115ff. 119f. 221. 129. 134.
Liebeskrankheit 16.
Lipsius 2. 4. 23f.
Logos 59f. 96.
Lokalisierung 3. 18. 51. 113. 133.
Lokalkolorit 103. 131. 136. 138.
Lucian 111.
Luft 92.

Magie 49.
Magusäer s. astrol. Geographie.
Materie 52. 54. 93. 96.
Matthäuskommentar 110.
Mattidia 129.
Medizin 88.
Mensch 81. 82.
Menschliche Geschicklichkeit 81. 86ff.
Merigarto 88.
Merx 72. 105.
Meyboom 4f. 7f. 11. 18. 105. 126.
Meyer 74.
Michaelis 108.
Monarchen 101.
Mond 66.
Monolog 10. 26. 135f.
Mord 71. 100. 103.
Motivwiederholung 28. 32.
Mythenallegorie 16. 44. 49. 107ff.
Mythologie 14ff. 138.

Namensänderung 123. 132.
Natur 55. 82.
Nau 3f. 5. 12. 37. 39f. 102. 103. 113. 124.
Niketes 96. 123ff.
Ninusroman 137.
Νόμιμα βαρβαρικά 12. 49. 71ff. 100.

Opus imperfectum 110.
Orakel 130.
Ordnung 59. 69. 99.
Origenes 90. 110. 113.

Parmenides 54.
Pasquali 56. 78. 90.
Patristische Zeugnisse 42.
Petrus 16.

Petrusbrief 5. 18.
Petrus-Simondisputationen 12. 14.
Pflanzen 79. 87.
Philo 58. 68. 73. 90. 107.
Philokalia 31. 41. 110. 113.
Photius 15. 40.
Plato 55. 62. 88. 91. 94.
Plautus 138.
Pohlenz 10. 35.
Posidonius 63. 66. 69. 77. 80. 86f. 89. 91f. 93. 94. 97f. 100. 106. 113. 138.
Πράξεις Πέτρου 34. 39. 138.
Preuschen 4. 18. 41.
Prozeßrecht 88.
Pyrrho 13. 107.
Pythagoras 61. 91.

Qualitäten (primär, sekundär) 62.
Quintilian 130.

Regen 79. 88.
Regenbogen 63.
Rekognitionen 4. 29. 33f. 38. 41. 102ff. 113f. 116. 127.
Rekognitionenautor 33f. 36. 50. 111.
Rhetorenschulen 130. 138.
Richardson 4.
Robinson 110.
Rohde 33. 130. 133. 135.
Rom 37. 113.
Romane (sophistische) 130ff. 137f.
Romanquelle 112. 114ff. 117. 122. 127. 128. 129. 134.
Romantechnik 130. 137.
Römer s. *Νόμιμα βαρβαρικά*.
Rufin 24. 38. 40. 111. 113. 127.

Schiffahrt 88.
Schiffbruch 119. 121. 123. 131. 138.
Schluß des Romans 5. 14. 23ff. 33. 35. 113.
Schmekel 58. 76. 80. 86. 100.
Schwartz 137.
Schwenke 90.
Seeräuber 129. 131f.
Seleucia 33. 121.
Sequestration 125.
Sextus 79f. 90.
Silvia 113.
Simon 27. 29.
Simonsage 34.
Simplex 52. 61.
Sinnesorgane 85.
Sklavenmarkt 132.
Sonne 66.
Sophistik (zweite) 112.
Sophokles 88.
Stammbaum 42.
Sterneneinfluß 65ff. 70. 99.
Stoffwechsel 84.
Stoiker 13. 53f. 64. 67. 89. 96. 97f. 100.
Strato 91.
Stützpunkt der Erde 92.
Suidas 108.
Sünden 65ff.
Sympathie des Weltalls 66.
Syrer s. Dialog des Philippus.
Syrien 3. 113.
Syrische Version 3f. 41.

Taufe 8.
Τεχνίτης 93.
Texte 4.
Thales 92.
Theater 11. 129. 133. 138.
Theodizee 65ff. 99.
Theophrast 91.
Tiere 79ff. 87. 88.
Tierkreise 100.
Traumgesicht 118. 129. 134f.
Turrianushandschrift 4.

Übel 29. 32. 70.
Uhlhorn 2. 4. 7. 24. 37.
Unendlichkeit 62.
Ungleichheit der Menschen 32. 70. 75.
Unglück 68.
Unordnung 60. 64. 65ff. 69.
Unterscheidungen (differentiae) 62.
Urschlamm 64.
Urzustand 67.

Verantwortlichkeitsgefühl 100.
Verdauung 83.

Verleumdung 116ff. 131.
Vetusta Placita 91.
Vorfabel 114.
Vornehme Verwandtschaft 118. 136f.
Vorsehung 33. 52f. 57ff. 60. 77. 86ff. 89. 95. 107.

Wahrheit 45.
Waitz 1. 3. 5. 8. 12. 19. 21f. 34. 37ff. 40. 41f. 45. 104. 110ff. 113.
Wasser 81. 87. 92.
Weinstocksäulen 124.
Weltall 92.
Welt als Gebäude 76f.
Welt als Kunstwerk 93f.
Weltentstehung 53. 60.
Weltschöpfung 96. 99.
Wendland 46. 54. 56. 58. 63f. 66. 68. 76. 80. 89. 100. 136.
Wiedererkennung: (erste) 14. 124; (zweite) 7. 14. 125f; (dritte) 11. 14. 128.
Wiedererkennung der Homilien 8ff. 135.
Wilamowitz 112.
Wilcken 137.
Willensfreiheit 58. 70. 96.
Wind 68. 79. 81.
Wohlgeformte Dinge 63.
Wolken 87.

Ξενοδόχος 124. 126.
Xenophon von Ephesus 130f. 133.

Zeller 57. 60. 62. 82. 96. 110. 139.
Zeugung s. Fortpflanzung.
Zorn Gottes 35.
Züchtigung 66.
Zwillinge 127. 138.

Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.

Schmidt, C.: Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. IV, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) M. 9 —

Schmidtke, A.: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen. VIII, 302 S. 1911. (Bd. 37, 1) M. 10 —

Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, Lib. V, graece. Entdeckt und hrsg. von C. Diobouniotis u. A. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) M. 3 —

Soden, H. von: Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unterstützung d. Kgl. Preuss. Histor. Instituts herausgegeben. X, 663 S. 1909. (Bd. 33) M. 21 —

Vogels, H. J.: Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur neutestamentl. Textkritik. IV, 119 S. 1910. (Bd. 36, 1a) M. 4 —

Weiss, B.: Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtg. II, 110 S. 1910. (Bd. 35, 3) M. 3.50

— Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. (Bd. 32, 3) M. 8.50

Wutz, F.: Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. I. Hälfte. Quellen und System der Onomastika. 672 S. 1914. (Bd. 41) M. 21 —

Inhalt der Zweiten Reihe = Bd. 16—30.

Achelis, H.: Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (Bd. 16, 4) M. 7.50

Augar, F.: Die Frauen im röm. Christenprocess. Ein Beitr. z. Verfolgungsgesch. der christl. Kirche im röm. Staat. 82 S. (Mit **Harnack** und **Schultze** Bd. 28, 4) M. 4.50

Bauer, Ad.: Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von Otto Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und 5 Tafeln. VI, 288 S. 1905. (Bd. 29, 1) M. 8.50

Berendts, A.: Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico des Josephus. III, 79 S. 1906. (Bd. 29, 4) M. 2.50

— Die handschriftl. Überlief. der Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über die Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (Bd. 26, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N.: Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (Bd. 26, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (Mit **Harnack** und **Klostermann**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. '97. (Bd. 16, 2) M. 3 —

Bratke, E.: Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften Bd. 19, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMMING. VIII, 388 S. 1904. (Bd. 25, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (Bd. 18) M. 32 —

Erbes, C.: Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian Bd. 19, 1) M. 5.50

Flemming, J.: Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (Bd. 22, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v.: Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (Bd. 22, 2) M. 9.50

Geffcken, J.: Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (Bd. 23, 1) M. 2.50

Goltz, Ed. v. d.: Tischgebete u. Abendmahlsgebete in d. altchristlichen u. in der griechischen Kirche. 67 S. 1905. (Bd. 29, 2b) M. 2 —

— Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (de virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. IV, 144 S. 1905. (Bd. 20, 2a) M. 5 —

— Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. u. e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (Bd. 17, 4) M. 4.50

Goetz, K. G.: D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H.: Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (Bd. 23, 3) M. 8 —

Haller, W.: Jovianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (Bd. 17, 2) M. 5.50

Harnack, A. v.: D. pseudocypr. Trakt. de singularitate clericr., e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (Bd. 24, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus der Cyprian. Briefsammlung ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann** u. **Bonwetsch**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (Bd. 20, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. '01. (Bd. 21, 4) M. 8 —

— Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. (Mit **Koetschau** und **Klostermann**. Bd. 28, 2)

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. **Bratke**)

— Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. 1905. (Mit **Schultze** und **Augar**. Bd. 28, 4) M. 4.50

Holl, K.: Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (Bd. 20, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (Bd. 16, 1) M. 12 —

Janssen, R.: D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (Bd. 23, 4) M. 2.50

Jeep, L.: Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. **Wobbermin**)

Klostermann, E.: D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (Bd. 16, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (Mit **Harnack** u. **Bonwetsch** Bd. 23, 2)

— Über d. Didymus v. Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. (Mit **Koetschau** und **Harnack**. (Bd. 28, 2)

Knopf, R.: Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (Bd. 20, 1) M. 6 —

Koch, H.: s. **Bonwetsch** (31, 2).

Koetschau, P.: Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. 1905. (Mit **Harnack** und **Klostermann**. (Bd. 28, 2) M. 3 —

Kraatz, W.: Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (Bd. 26, 2) M. 7 —

Leipoldt, J.: Didymus der Blinde von Alexandria. III, 148 S. 1905. (Bd. 29, 3) M. 5 —

Fortsetzung s. 4. Umschlagseite.

Fortsetzung von der 3. Umschlagseite.

Leipoldt, J.: Schenute von Atripe und die Entstehung d. national-ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903 (Bd. 25, 1) M. 7 —
— Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S 1904 (Bd. 26, 1b) M. 2 —
Nestle, E.: Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (Bd. 21, 2) M. 9.50
Preuschen, E.: Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (Bd. 22, 3) M. 4 —
Resch, A.: Agrapha, aussercan. Schriftfragmente. Gesammelt u. unters. und in zweiter, völlig neu bearb., durch alttest. Agrapha vermehrter Aufl. herausg. Mit 5 Registern. XVI, 246 S. 1906. (Bd. 30, 3/4) M. 10 —
— Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseit. Verhältnis unters. VIII, 656 S. 1904. (Bd. 27) M. 20 —
Resch, G.: Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (Bd. 28, 3) M. 5.50
Schermann, Th.: Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (Bd. 28, 1) M. 3.50
Schmidt, C.: Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (Bd. 24, 1) M. 6.—
— Plotin's Stellung z. Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** Bd. 20, 4) M. 5 —
Schubert, H. v: D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (Bd. 24, 4) M. 4.80
Schultze, K.: Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — (Mit **Harnack** und **Augar**, Bd. 28, 4) M. 4.50
Seeck, O.: Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet. VI, 496 S. 1906. (Bd. 30, 1/2) M. 15 —
Sickenberger, J.: D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (Bd. 22, 4) M. 4 —
— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (Bd. 21, 1) M. 8.50
Soden, H. von: Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (Bd. 25, 3) M. 10.50
Stählin, O.: Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. **Schmidt**)
Steindorff, G.: Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (Bd. 17, 3a) M. 6.50
Stülcken, A.: Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. (Bd. 19, 4) M. 5 —
Ter-Minassiantz, Erw.: Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (Bd. 26, 4) M. 7.50
Urbain, A.: Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang d. V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (Bd. 21, 3) M. 8.50
Waitz, H.: D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (Bd. 25, 4) M. 13 —
Weiss, B.: D. Codex D. i d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (Bd. 17, 1) M. 3.50
— Textkritik der vier Evangelien. IV, 249 S. 1899. (Bd. 19, 2) M. 8 —
Wobbermin, G.: Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** Bd. 17, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50
Wrede, W.: Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (Bd. 24, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe* = *Band 1—15* der Texte und Untersuchungen etc. M. 500 —
Die *Zweite Reihe* = „ *16—30* „ „ „ „ „ M. 384 —
Die *Dritte Reihe, (bis jetzt) Bd. 1—9, 10, 1/2 u. 11, 1* = *Bd. 31—39, 40, 1/2 u. 40, I* M. 242.50

In guten Halbfranz-Bibliotheksbdn. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 16 Bde.) Einbd. je M. 3 — vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

Druck von August Pries in Leipzig.

UNTERSUCHUNGEN ZUR

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN

VATERUNSER-EXEGESE

VON

LIC. THEOL. **GEORG WALTHER**

PFARRER IN LANGENSTRIEGIS I. S.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

Texte u. Untersuchungen etc. Hrsg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt. 40, 3

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von der Kirchenväter-Commission der K. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe ist auf etwa 50 Bände berechnet.

***Jährlich noch nicht 20 Mark** hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiß **auch jeder kleinen Bibliothek** die Subskription möglich macht, um sich die so wertvolle Sammlung vollständig zu sichern.*

Bisher erschienen:

Adamantius. Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitung u. dreifachem Register. (19⅝ Bogen). 1901. M. 10—

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgeg. von Otto Stählin. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). 1905. [Clemens Alexandrinus Bd. I] M. 13.50

— Stromata Buch I—VI. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung. (33⅜ Bogen). 1906. [Clemens Alexandrinus Bd. II] M. 16.50

— Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung und drei Handschriftenproben in Lichtdruck. (20⅛ Bogen). 1909. [Clemens Alexandrinus Bd. III] M. 11—

Ein vierter (Schluss-) Band wird Register, Nachträge und Berichtigungen enthalten.

Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). I. Teil: **Die Überlieferung.** Herausgegeben von Bruno Violet. (31⅞ Bogen). 1910. M. 17.50

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. Heikel. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (29⅛ Bogen). 1902. [Eusebius Bd. I] M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von Ed. Schwartz und Th. Mommsen (†). I. Teil: Die Bücher I—V (31⅞ Bogen). 1903. [Eusebius Bd. II, 1] M. 16—

— — II. Teil. Die Bücher VI—X. Über die Märtyrer in Palästina. (33¾ Bogen). 1908. [Eusebius Bd. II, 2] M. 17—

— — III. Teil. Einleitungen (zum griechischen Text von Ed. Schwartz, zu Rufin von Th. Mommsen †), Übersichten (Kaiserliste, Bischofslisten, die Oekonomie der Kirchengeschichte) und fünffaches Register. (30½ Bogen). 1909. [Eusebius Bd. II, 3] M. 12—

— — Die Kirchengeschichte. Drei Teile (vollständig). M. 45—

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen). 1904. [Eusebius Bd. III, 1] M. 8—

(Fortsetzung dritte Umschlagseite.)

UNTERSUCHUNGEN ZUR

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN VATERUNSER-EXEGESE

VON

LIC. THEOL. GEORG WALTHER
PFARRER IN LANGENSTRIEGIS I. S.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 10. BAND HEFT 3

40. BAND HEFT 3

Zur Einführung.

Das Vaterunser hat die griechischen wie auch die lateinischen Kirchenväter in mannigfacher Weise beschäftigt. Sie haben Monographien darüber geschrieben, es in den Kommentaren zu Matthäus und Lukas erklärt, es in der katechetischen Unterweisung behandelt und es in Predigten ausgelegt. Eine wirkliche Geschichte der Vaterunser-Erklärung in der alten Kirche läßt sich aber zurzeit noch nicht schreiben. Ganz anders müßte da erst die Gesamtheit des erhaltenen Materials mit Einschluß der Katenen und verwandten Literaturgattungen zugänglich gemacht und kritisch gesichtet sein. Nur Einzeluntersuchungen kann man einstweilen vornehmen, die sich als Vorarbeiten darstellen.

Eine solche ist die Untersuchung der Frage, ob überhaupt und dann inwieweit die patristischen Ausleger des Vaterunsers in ihren Gedanken von einander abhängig sind. Auch bei ihr käme es zunächst nicht darauf an, ein erschöpfendes Bild unter Verwertung des sämtlichen bis jetzt zugänglichen Materials zu geben, sondern es genügte, erst einmal eine Stichprobe zu machen. Die vorliegende Arbeit will solch eine Stichprobe sein. Sie beschränkt sich dabei bewußt auf die griechische Vaterunserexegese, da hier bei der Schulmäßigkeit, mit der die exegetischen Ergebnisse fortgepflanzt wurden, das Resultat von vornherein am reichhaltigsten zu werden verspricht. Die Lateiner haben trotz ihrer Abhängigkeit von den Griechen doch ihre eigne Note.

Aber auch innerhalb der griechischen Exegetenwelt befolgt die Abhandlung das Stichprobenprinzip, einzusetzen, wo es am lohnendsten scheint. Sie wählt solche Exegeten aus, von denen größere zusammenhängende Stücke über das Vaterunser erhalten sind. Abgesehen von Clemens von Alexandria, der eine Art Auftakt zu Origenes bildet, sind es: Origenes, der in

seiner Monographie περὶ εὐχῆς das Vaterunser ausführlich erklärte, Cyrill von Jerusalem, der es in einer seiner Katechesen, der V. mystagogischen, auslegte, Gregor von Nyssa, der 5 Predigten darüber verfaßte, Chrysostomus, der es in seinem Matthäuskommentar und in einer besonderen Predigt behandelte, Cyrill von Alexandria, der es in seiner lukanischen Gestalt kommentierte, Maximus Confessor, der eine tiefsinnige Monographie darüber schrieb, und Petrus von Laodicea, dessen Matthäuskommentar erst neuerdings von Heinrici herausgegeben wurde.

Die vorliegende Abhandlung erörtert also die Frage: Wie ist das Gedankenmaterial, das diese Ausleger des Vaterunsers zur Erklärung seines Wortlautes beigebracht haben, in sich verwandt? Was haben sie von einander übernommen und was bieten sie selbständig? Was läßt sich endlich daraus für ein Bild von ihrer exegetischen Methode und ganzen geistigen Eigenart gewinnen? Auch in exegetischen Leistungen prägt sich ja der Charakterkopf eines Mannes aus.

Damit stellt sich die Untersuchung eine Aufgabe, die bisher noch nicht planmäßig in Angriff genommen worden ist. Die Arbeiten von O. Dibelius in seiner Schrift über das Vaterunser[1] und Chase in seiner Abhandlung The Lord's prayer in the early church[2] haben andere Ziele. Dibelius prüft die Aussagen der Kirchenväter auf ihren religionsgeschichtlichen Gehalt. Chase bietet nicht, wie man nach dem Titel erwarten könnte, eine Geschichte des Vaterunsers in der alten Kirche, sondern beschäftigt sich nur mit den Problemen, die der Vaterunsertext mit seinen überlieferten Verschiedenheiten und mehrdeutigen Begriffen aufgibt, und fragt nach der ursprünglichen Gestalt und dem wahren Gehalt. Die Kirchenväter zieht er nur heran, soweit sie hier Zeugenwert haben. Über ihre Abhängigkeitsverhältnisse sagt er nichts. Am nächsten verwandt ist die Arbeit von Löschcke „Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien". (In „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche, ed. Bonwetsch u. Seeberg, 4. Stück, Berlin 1908). Sie steckt sich methodisch ein ähnliches Ziel, wenn sie die Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian

1) Das Vaterunser. Gießen 1903.
2) In Texts and Studies ed. Robinson, vol. I, Nr. 3. Cambridge 1891.

und Chromatius auf ihre Gedankenverwandtschaft prüft und auf Theophilus von Antiochien als ihre gemeinsame Quelle zurückführt. Hier aber verspricht erst recht der Titel mehr, als die Untersuchung halten kann: die Vaterunser-Erklärung des Theophilus selbst bleibt auch für den, der sie wirklich als Quelle der genannten Lateiner gelten läßt, als ein unfaßbares Etwas im Hintergrunde, sodaß sie für die vorliegende Untersuchung nicht in Betracht kommt.

Bei jedem der behandelten Kirchenväter sind alle Stellen herangezogen worden, an denen er sich exegetisch über das Vaterunser äußert, also auch alle gelegentlichen Zitate, so weit sie sich in seinen Werken selbst und nicht nur etwa in den Katenen finden. Diese sind wegen ihres literarischen Sondercharakters als Quellen dafür nicht herangezogen worden.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Zur Einführung III
Literatur VII
1. Clemens von Alexandria 1
2. Origenes 4
3. Cyrill von Jerusalem 22
4. Gregor von Nyssa 31
5. Chrysostomus 49
6. Cyrill von Alexandria 72
7. Maximus Konfessor 83
8. Petrus von Laodicea 99
Gesamtüberblick . . . . . 119—123

Literatur.

Allgemeines:

Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl. ed. Hauck, Leipzig 1896–1909. Artikel: „Patristik" (Krüger) 15, 1 ff., „Vaterunser" (Haußleiter) 20, 431 ff., „Hermeneutik, biblische" (Heinrici) 7, 718 ff., „Catenen" (Heinrici) 3, 754 ff.

Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius Teil II. 2. Bd. Leipzig 1904.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Bd. I. II. III. Tübingen 1909 u. 1910.

Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers. Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1904. V.

Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Ausg. d. 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1898.

Kihn, Patrologie. Bd. I. u. II. Paderborn 1904 u. 08.

Dibelius, Das Vaterunser. Gießen 1903.

Chase, The Lord's prayer in the early church, Cambridge 1891 (in: Texts and Studies ed. Robinson, vol. I Nr. 3).

Löschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochia, Berlin 1908 (in: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, ed. Bonwetsch u. Seeberg, 4. Stück).

von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901.

Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, Bd. III. 1. Die Bergpredigt, begriffsgeschichtlich untersucht. Leipzig 1905.

Zu Clemens:

P.R.E.^{3} „Clemens von Alexandrien" (Bonwetsch) 4, 155 ff.

Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus, ed. Stählin. Bd. 1–3. Leipzig 1905 ff.

Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882.

Zu Origenes:

P.R.E.^{3} „Origenes" (Preuschen) 14, 467 ff.

Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca. Paris 1857—64. Band 11—14.

Die griechischen christlichen Schriftsteller usw. Origenes Werke, Bd. I. II, ed. Koetschau, Leipzig 1899.

Redepenning, Origenes. 2 Abteilungen. Bonn 1841. 46.

Resch, Agrapha. 2. Aufl. Leipzig 1906, in T. u. U. ed. v. Gebhardt u. Harnack, neue Folge, Bd. 15.

Zu Cyrill von Jerusalem:

P.R.E.[3] „Cyrill v. Jerusalem“ (Förster) 4, 381 ff.

Migne, P.S.Gr. Bd. 33.

Resch, Agrapha (s. zu Origenes).

Zu Gregor von Nyssa:

P.R.E.[3] „Gregor von Nyssa“ (Loofs) 7, 146 ff.

Migne, P.S.Gr. Bd. 44—46.

Krabinger, S. Gregorii episcopi Nysseni de precatione orationes V. Landshut 1840.

Rupp, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig 1834.

Zu Chrysostomus:

P.R.E.[3] „Chrysostomus“ (Preuschen) 4, 101 ff.

Migne, P.S.Gr. Bd. 47—64.

Field, S. Joannis Chrysostomi homiliae in Matthaeum. Bd. I. Cambridge 1839.

Zu Cyrill von Alexandria:

P.R.E.[3] „Cyrill von Alexandrien“ (Krüger) 4, 377 ff.

Migne, P.S.Gr. Bd. 68—77.

Zu Maximus:

P.R.E.[3] „Maximus Konfessor“ (Wagenmann-Seeberg) 12, 457 ff.

Migne, P.S.Gr. Bd. 90. 91.

Dräseke, Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena. in Th.St.Kr. 1911 p. 20 ff. 204 ff.

Zu Petrus von Laodicea:

Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments. III. Bd. 2. Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea. Leipzig 1905. V. Bd. Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums. Leipzig 1908.

1. Clemens von Alexandria.

Nur wenige zerstreute Äußerungen zu Stellen des Vaterunsers sind uns von Clemens erhalten und gestatten uns einen Einblick in seine exegetische Anschauung darüber.

Die Anrede zitiert er zweimal (Ἐκλ. προφ. 19 1 und Παιδ. I 8 73). An der ersten Stelle klingt es gut paulinisch, wenn Clemens sagt, der Gnostiker sei „von der Knechtschaft zur Kindschaft fortgeschritten", wo statt des Geistes der Furcht die Liebe herrsche. Sieht man aber genauer zu, so findet man bei Clemens, daß zunächst sein Begriff von ἀγάπη ein ganz anderer ist, als der paulinisch-biblische. Στρωμ. VI 9 72ff bezeichnet er sie als eine στερκτικὴ οἰκείωσις, eine liebevolle Aneignung, als ein seliges Genießen des geliebten Gegenstandes. Nimmt man noch hinzu, daß diese ἀγάπη ein Merkmal des Gnostikers ist, so wird der gänzlich intellektualistische Charakter der ἀγάπη klar. Sie ist die Liebe des Forschers zu seinem Objekt, das selige Schwelgen des Erkenntnisdurstigen in Erkenntnis. Diese Liebe ist für die Kindschaft charakteristisch, die also hier der Zustand enger Gemeinschaft ist, in dem der Erkenntnisdurstige in der seligen Erkenntnis Gottes schwelgen kann. In diesem Sinne fühlt sich der Gnostiker als Gotteskind, und Gott ist insofern unser Vater, als er uns in der Gemeinschaft mit ihm gütig die Befriedigung unseres Durstes nach Gotteserkenntnis schenkt.

Die andere Stelle (Παιδ. I 8 73) gehört einer Polemik gegen die Marcioniten mit ihrer Trennung zwischen dem gerechten Gotte des Alten Testaments und dem guten Gotte Christi an. Clemens sucht die Identität der beiden marcionitischen Gottheiten nachzuweisen, indem er aus dem Alten Testament Stellen zitiert, in denen Gott als der Weltschöpfer gepriesen und als sein Wohnsitz der Himmel bezeichnet wird.

Und gerade diesen Gott nennt Jesus seinen Vater, indem er sagt: „Vater unser, der du bist im Himmel“. Damit ist die Identität beider bewiesen. Clemens nimmt demnach an, daß Jesus sich in das „unser Vater“ mit einschließt, und zieht daraus die Folgerung, daß „der Herr der Sohn des Weltschöpfers“ sei. Es ist aber klar, daß das zu Schwierigkeiten mit dem „unser“ führt, denn wir sind ja nicht wie Jesus Söhne des Weltschöpfers. Da scheint doch die Annahme am nächsten zu liegen, daß diese Exegese ein polemischer Augenblickseinfall war.

Die 1. Bitte erwähnt Clemens einmal in den nur lateinisch erhaltenen „Randbemerkungen“ (adumbrationes) zu den katholischen Briefen. Er führt da zur Erläuterung von 1. Petr. 3 15 „Heiliget den Herrn Christus in euren Herzen“ die erste Bitte an. Was er freilich unter „heiligen“ versteht, wird dadurch nicht klar. Gewöhnlich setzt Clemens ἁγιάζειν mit ἁγνίζειν, καθαίρειν (reinigen) oder πυροῦν (läutern) gleich (so Στρωμ. VI 7 59f.) und bezieht es auf die sittliche Sphäre. (Παιδ. III 12 98. Στρ. III 6 47. IV 12 87.) So ist es hier natürlich nicht anwendbar. Es bleibt dann noch die Möglichkeit, es nach Παιδ. III 12 98, wo Christus einmal ἁγιασμὸς γνώσεως genannt wird, auf die intellektuelle Sphäre zu beziehen, als ein Reinigen der Erkenntnis. Darüber läßt sich aber erst nach einem Vergleich mit Origenes weiteres sagen.

Zur 3. Bitte sind zwei Zitate vorhanden (Στρ. IV 8 66 und 26 172). Beidemal versteht Clemens unter der Sphäre, in der auf Erden Gottes Wille geschehen soll, die Kirche, die ein Abbild der himmlischen Gemeinde ist und es ihr darum nachtun soll in der Befolgung des göttlichen Willens (8 66). Sie wird dabei vom Logos regiert und durchwaltet und gleicht einer ἀπολιόρκητος, ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς (26 172). Was Clemens hier näher unter ἐκκλησία versteht, ist damit im Grunde schon gesagt. Sein Kirchenbegriff ist der einer Gemeinde wahrer Christen, nicht etwa der einer sichtbaren Gemeinschaft der rechten apostolischen Lehre[1]. In der οὐράνιος ἐκκλησία, wo Christus alles und in allen ist, geschieht der Wille Gottes vollkommen, sie besteht aus lauter Auserwählten (so auch Στρ. VI 14 108). Soll die Kirche auf Erden wirklich

1) cf. Harnack, Dogmengeschichte [4] I 412ff.

ihr Abbild sein, dann muß sie auch von demselben gemeinschaftbildenden Prinzip durchwaltet sein, — und so ists, der Logos durchwaltet sie (26 172). Es kann deshalb auch die gleiche Forderung an sie gestellt werden, daß sie den Willen Gottes vollkommen erfüllen solle, ja gelegentlich (VII 5 29) nennt Clemens sie geradezu ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν.

Die 5. Bitte wird einmal (Στρ. VII 13 81) angeführt. Man ersieht daraus, Clemens versteht unter „vergeben", daß man derer niemals (scil. mit Bitterkeit) gedenkt, die gegen uns gesündigt haben. Das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Vergeben faßt er, indem er zitiert καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀφίεμεν, so, daß die Tatsache unsers Vergebens uns das Recht gibt, auch um Vergebung von Gott aus zu bitten. Die Leistung begründet einen Anspruch.

Zusammenfassung. Wollte man im Sinne des Clemens das Vaterunser beten, dann würde man zu sprechen haben:

Gott, du gütiger Spender deiner Erkenntnis, —
(Unsere Erkenntnis von dir werde rein),
— — — — — — — — — —

Dein Wille geschehe in der Kirche auf Erden so vollkommen, wie in der himmlischen Gemeinde,
— — — — — — — — — —

Gedenke unserer Sünden nicht mehr, weil wir auch derer nicht gedenken, die gegen uns sündigten.
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —

Was überhaupt das Kennzeichen des Clemens ist, das zeigt sich auch hier, seine Hochschätzung der γνῶσις, die ihn dazu treibt, selbst einen Begriff wie ἀγάπη gänzlich umzubiegen. Die Religion als Verhältnis der Menschenseele zu Gott stellt er sich überwiegend in intellektualistischen Kategorien vor, das Christentum ist in erster Linie Erkenntnis, die wahre Philosophie, und das Ideal eines Christen der mit Gott erkenntnismäßig vereinigte Gnostiker[1]. Dazu kommt als anderes Kennzeichen der Leistungsgedanke, den Clemens aus der heidnischen Religiosität[2] mitgebracht haben mochte, zu dem allerdings der Wortlaut der 5. Bitte leicht verführt. Alles

1) cf. Dibelius, Das Vaterunser, p. 43.
2) Dibelius, p. 4ff.

in allem: Clemens der hellenistische Philosoph[1] mit christlichem Einschlag — dies Bild tritt uns schon aus den dürftigen Resten seiner Vaterunserexegese entgegen.

2. Origenes.

Origenes hat sich aufs gründlichste mit dem Vaterunser beschäftigt. Wie er es in seinen Kommentaren zu Matthäus und Lukas behandelt hat, entzieht sich unserer Kenntnis, da die betr. Stücke nicht erhalten sind. Wir finden dafür aber eine eingehende Erklärung des Vaterunsers in seiner Monographie περὶ εὐχῆς. Diese Schrift ist aus apologetischem Bedürfnis hervorgewachsen[2]. Sie wollte die Anstöße der wissenschaftlich gebildeten Christen am Gebet zerstreuen und gibt darum in ihrem zweiten Teile eine ausführliche Auslegung des wichtigsten der christlichen Gebete, des Vaterunsers, in der er seinen Zweck durch möglichste Vergeistigung des Gebetsinhalts zu erreichen sucht. Außer dieser Schrift sind uns noch einige Zitate zum Vaterunser in anderen Schriften des Origenes, z. T. jedoch nur lateinisch, erhalten.

Als erstes Textproblem empfindet Origenes, der Textkritiker, das Dasein der verschiedenen Matthäus- und Lukasfassung. Er liest:

bei Matthäus	bei Lukas
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	πάτερ,
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.
γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν,

1) Dibelius, p. 33 u. 43.
2) cf. v. d. Goltz, Das Gebet, p. 266ff. 274.

bei Matthäus	bei Lukas
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Mit deutlicher Ablehnung einer Identifizierung beider Formen vertritt hier Origenes die Ansicht, es seien trotz des teilweise gleichen Inhalts zwei verschiedene Gebete, wie sich aus der verschiedenen Situation ergebe, in der sie gesprochen seien. Das Matthäusgebet sei in der Bergpredigt dem Volke zur Belehrung gegeben, das Lukasgebet sei ein Muster für die Jünger.

Bezüglich der Anrede beantwortet er die Frage, inwiefern Gott unser Vater sei, so: Zunächst anders als im Alten Testament. Dort ist zwar auch die Vorstellung von Gott dem „Vater“ und den Glaubenden als seinen „Kindern“ bekannt (περὶ εὐχῆς 22 1), aber doch nur schattenhaft, wie sie nach Gal. 4 1. 2 bei unmündigen Kindern vorhanden ist, die noch Rechenschaft über ihr Tun schuldig sind und daher von Knechten nicht zu unterscheiden. Da erschien Gott mehr als der strenge Herr. den man fürchten muß. Seit Christi Kommen ist das anders geworden, nun ist die Kindschaft wirklich in vollem Sinne vorhanden. Christus gibt sie jedem, der an seinen Namen glaubt (Joh. 1 12). Diese Versetzung in den Kindesstand ist dasselbe, was 1. Joh. 3 9 die Geburt aus Gott genannt wird (π. ε. 22 2). Vollzogen wird der Umschwung dadurch, daß der Logos als der göttliche Same in das Herz des Menschen kommt und die ἀνακαίνισις τοῦ νοός hervorbringt, die eine innere Umbildung des Menschen zur Ähnlichkeit mit Gott und dessen Abbild, dem Logos, ist. Dadurch daß wir nun von dem Abbild Gottes, dem Logos, wieder Abbilder sind, und der Logos der Sohn ist, sind wir auch Söhne Gottes. Gott ist also insofern unser Vater, als sein Sohn, der Logos, uns zu seinen ihm ähnlichen Brüdern umgestaltet hat (π. ε. 22 4, auch Commentariorum series zu Matthäus, 73, 890 [Migne 13, 1718]). Fragt man nun, worin die Ähnlichkeit besteht, so ergibt sich aus der Beziehung der Umgestaltung auf ἔργον, λόγος und νόημα des betr. Menschen und der mehrfachen Zitierung der Stelle 1. Joh. 3 9 (π. ε. 22 2 3 4), daß die Ähnlichkeit ethisch bestimmt ist und in der Sündlosigkeit des

nunmehrigen Gotteskindes besteht. Abschließend ist also zu sagen: Gott ist nach Origenes unser Vater, weil wir die sündlosen Brüder seines Sohnes geworden sind.

Der Unterschied dieser Auffassung von der des Clemens ist klar. War dort das Kindschaftsverhältnis, das in den Worten „Vater unser" zum Ausdruck kommt, wesentlich intellektualistisch verstanden, so ist es bei Origenes entschieden ethisch gefärbt; dort Befriedigung des Erkenntnistriebes, hier Sündlosigkeit.

Daraus ergibt sich sofort die Frage: Wer darf denn nun die Worte „Vater unser" sprechen? Origenes zieht aus seiner Stellung die Folgerung: Nur das Kind darf „Vater" sagen, und Kind ist nur, wer sündlos ist. Wer noch sündigt und nennt Gott „Vater", der lügt (Com. ser. Matth. 2, 831. [Mg. 13, 1602]), oder begeht eine ἀσέβεια, denn während sein Leben laut seine Gottlosigkeit bezeugt, maßt er sich durch den Gebrauch der Anrede die Kindesstellung an, behauptet, sündlos zu sein (π. ε. 22 3).

Uns taucht da sogleich das Problem auf, ob denn solche Sündlosigkeit seit der Wiedergeburt überhaupt ernsthaft als möglich gedacht werden könne, besonders da doch später eben die Kinder des Vaters um Vergebung ihrer Schulden bitten. Origenes jedenfalls hält sie durchaus für erreichbar. Wem dafür die Selbstverständlichkeit, mit der er diese Forderung hier aufstellt, als Zeugnis nicht ausreicht, der sei auf κατὰ Κέλσου III 62—69 verwiesen. Dort scheidet Origenes scharf zwischen ἀναμάρτητοι ἀρχῆθεν oder μηδέποτε ἡμαρτηκότες, die es mit Ausnahme Christi nie und nimmer gibt, und ἀναμάρτητοι ἐκ μεταβολῆς oder μηκέτι ἁμαρτάνοντες, die es — freilich selten — gibt. Streng genommen haben daher nur diese σπανίως εὑρισκόμενοι das Recht, das Vaterunser zu sprechen. Aber so scharf meint es Origenes hier nun doch nicht; er sieht es als ein ganz gut zu erreichendes Ziel an, daß Wandel und Bekenntnis in Sündlosigkeit zusammenstimmen. Was sonst nur Heilige erreichen, soll hier jeder Christ erreichen. Hierbei hat sich Origenes offenbar etwas zu sehr von dem falschen Verständnis des zitierten Spruches 1. Joh. 3 9 leiten lassen.

Als Gegenstück zu dem sündlosen Gotteskind stellt Origenes den Sünder auf, der nach 1. Joh. 3 9 ἐκ τοῦ διαβόλου ist und

Teufelssamen in der Seele trägt, bis dieser durch die ἐπιδημία τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ in die Seele zerstört wird. Wer kein sündloses Gotteskind ist, gehört zu diesen Teufelskindern (π. ε. 22 4).

Die Worte „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ veranlassen Origenes nun zu einer eingehenden Untersuchung des Verhältnisses Gottes zum Himmel. Es ist ihm selbstverständlich, daß Gottes Sein im Himmel nicht irgendwie räumlich zu denken sei, was zu den unglaublichsten Sätzen führe; vielmehr kann es mit der wahren Meinung der Schrift nur geistig als Gott allein angemessen gedacht sein (π. ε. 23 1 2). Damit löst Origenes aber nicht etwa die ganze Himmelsvorstellung auf, sondern der Himmel bleibt ein Teil, und zwar der „bessere Teil“ der Welt (περὶ ἀρχῶν II 4 1, latein. nach Rufin [Mg. 11, 199]), wo die Engel und die Seligen ihren Wohnsitz haben. Aber wo von Gott selbst die Rede ist, da hat man Aussagen über sein räumliches Sein stets so aufzufassen, daß er den Geist der dort und dort anwesenden Personen erfüllt. Er wohnt auf Erden in den Herzen der Heiligen, er war im Paradiese (Gen. 2 u. 3) so, daß er in den Herzen der ersten Menschen wohnte und wandelte, bis sie sich durch die Sünde von ihm trennten; er wohnt im Himmel, indem er geistig die Himmelsbewohner erfüllt, die beseligten Heiligen, Christus selbst oder die Engelmächte. Wenn es hier ausschließlich heißt: Der du bist im Himmel, dann soll Gott damit nicht auf die Himmelsbewohner beschränkt, sondern nur der Abstand angedeutet werden, der graduell zwischen seinem Wohnen in den Herzen der Heiligen auf Erden und in denen der Himmelsbewohner besteht: reichlicher, voller, reiner ist er dort oben zu finden (π. ε. 23 4, auch περὶ ἀρχῶν a. a. O.).

An letzterer Stelle findet sich auch zu des Clemens Polemik gegen die Marcioniten eine Parallelstelle. Origenes sucht dort ebenfalls nachzuweisen, daß der Gott des Neuen Testaments und der des Alten Testaments, der Weltschöpfer, identisch seien, und weist darauf hin, daß gerade von dem christlichen Gotte, dem Vater, gesagt werde, er sei im Himmel. Offenbar habe den Himmel doch kein anderer als er selbst geschaffen. Aber abgesehen davon, daß er die beiden Teile der Gleichung des Clemens gerade vertauscht, zieht er auch nicht aus dem Wort Vater die gewagte Konsequenz des Clemens.

Bei der 1. Bitte führt Origenes über das Heiligen aus, es bedeute „heilig machen“ (π. ε. 24 2). Da das in objektivem Sinne unmöglich ist, — Gottes Name ist schon an sich heilig (π. ε. 24 1) — so kann es sich nur in der subjektiven Sphäre unserer Anschauung vollziehen und bedeutet: die rechte heilige Anschauung gewinnen. Heilig ist sie aber dann, wenn sie Gottes Erhabenheit mit seiner Heiligkeit identifiziert, also die rechte erhabene Vorstellung von Gott hat. Schließlich heißt damit „heiligen“ die rechte, Gottes Erhabenheit adäquate Anschauung haben. Streng genommen paßt das dann aber nicht zu dem Namen Gottes, denn es kommt nicht darauf an, daß wir von dem Namen Gottes die rechte Anschauung haben, sondern von Gott selbst. Wirklich verschiebt auch Origenes die Sache etwas, indem er zwar den Namen ganz richtig als die κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική, d. h. „den zusammenfassenden und vergegenwärtigenden Ausdruck der Wesenseigenart des Genannten“ bezeichnet, aber nun den „Ausdruck“ unter den Tisch fallen läßt und Name Gottes mit Wesenseigenart Gottes gleichsetzt (24 2 3). Dadurch bekommt er als klaren Sinn der Bitte: „Laß uns die rechte, deiner Erhabenheit entsprechende Anschauung von deiner Wesenseigenart bekommen“. Origenes stützt diese Exegese noch durch die Behauptung, die alttestamentliche Redensart „den Namen Gottes erheben“ bedeute auch nichts anderes als „zur wahren und hohen Erkenntnis der Eigenart Gottes gelangen“ (24 4).

Hier haben wir also tatsächlich eine solche intellektuelle Heiligung, wie wir sie schon bei Clemens als möglich hinstellten. Es hat daher bei dem eigentümlichen Verhältnis von Origenes zu Clemens starke Wahrscheinlichkeit, daß Clemens erst recht die 1. Bitte intellektualistisch erklärt hat.

Was endlich die grammatische Form des ἁγιασθήτω und der folgenden Parallelformen betrifft, so stellt Origenes aus seiner Schriftkenntnis fest, daß diese Imperativformen, wie öfters in der LXX, optativisch zu verstehen seien. Daraus folge nun aber nicht, daß alle in der Schrift vorkommenden Imperative, besonders die Gottes, optativisch zu fassen seien, — eine Ansicht, die er, gegen Tatian polemisierend, ad absurdum führt (24 5). Diese Beobachtung hat Origenes öfters ausgesprochen, einmal mit direktem Hinweis auf unsere Bitte (Hom.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST MICHAEL'S

in Cant. cant., nach Hieronymus, I 3. Zitat 50 [Mg. 13, 40]), oder auch bei der 3. Bitte (Comment. in ep. ad Rom., nach Rufin, II 499. Zitat 75 [Mg. 14, 919]).

Zur 2. Bitte. Origenes geht bei seiner Reichsgottesvorstellung von dem Worte Jesu (Lc. 17 20f.) aus, daß das Reich Gottes nicht μετὰ παρατηρήσεως komme. Es ist eine geistige Größe, ein Reich Gottes „in uns". Gott erfüllt ja die Herzen der Heiligen an sich schon, und das bedeutet ein Regieren Gottes in diesen Herzen nach den geistlichen Gottesgesetzen, woran auch Christus teilnimmt. Bezeichnenderweise teilt Origenes Gott selbst mehr die intellektuelle Seite der Herrschaft zu, die beseligende Regierung des ἡγεμονικόν, der Vernunft, während Christus als λόγος und δικαιοσύνη die ethische Betätigung des Menschen in Heilsverkündigung und Tugendübung regiert. Belebt wird diese Darlegung noch durch die Schilderung des Gegenstückes, des Reiches der Sünde, in dem der Sünder unter die Herrschaft des Fürsten dieser Welt geknechtet ist (25 1).

Beim „Kommen" der Herzensherrschaft Gottes hat man nun aber nicht bloß an ihren erstmaligen Eintritt im Herzen zu denken, dann wäre ja die 2. Bitte hinterher überflüssig, sondern an ihr immer intensiveres Wachstum. Erkenntnis und Tugend sind Dinge, die auf Erden immer noch zunehmen können. Der Abschluß und Höhepunkt wird erst im Jenseits erreicht, wo sich das innerliche Reich Gottes in vollkommener Erkenntnis und Tugend zeigen wird (25 2). Christus selbst befördert dieses Kommen in uns durch siegreichen Kampf gegen seine in uns auftretenden Feinde, den Fürsten dieser Welt und sein Reich der Sünde. Schließlich bleibt auch der Tod nicht als Feind des geistigen Reiches Gottes übrig, sondern wird abgetan, sodaß wir die Unsterblichkeit erhalten (25 3).

In all diesen Ausführungen ist das Reich Gottes als rein geistige Größe gedacht, aber schon die Unsterblichkeit beginnt darüber hinauszugreifen. Und Origenes hat auch den geistigen Reichsgottesbegriff nicht ausschließlich durchgeführt. Auch er kennt das Reich Gottes als absolute Weltherrschaft Gottes. So wenn er die Stelle 1. Kor. 15 24–28 zitiert (25 2). Das Reich, das Christus da nach Überwindung aller Feinde Gott übergibt, ist nicht das innerliche, in dem Gott ja längst die Herrschaft hatte, sondern das Reich der Welt, das Christus

als kämpfender Statthalter für Gott verwaltete. Ebenso ist dies weltumspannende Herrlichkeitsreich gemeint, wenn Origenes in der 11. Homilie über Exodus (nach Rufin, 7, 172, Zitat 38 [Mg. 12, 382]), von dem ewigen und unvergänglichen Reiche spricht, das erst nach dem zeitlichen kommt, und im Römerkommentar (nach Rufin, V. 3 555, Zitat 58 [Mg. 14, 1028]) von dem noch nicht vorhandenen futurum regnum, um das wir beten, da Jesu Herrschaft auf Erden noch nicht vollständig sei. Origenes kennt also das Reich Gottes als eine zweigestaltige Größe, deren Formen in einander übergehen.

Voraussetzung für das Kommen des innerlichen Reiches Gottes ist nach Origenes der Bruch mit der Sünde, da Reich Gottes und Sünde nicht nebeneinander im Menschen herrschen können (25 3). Wenn ich recht sehe, ist damit der prinzipielle Bruch mit der Sünde, der mit der Willensentscheidung gegen sie gegeben ist, gemeint, nicht etwa schon die selbstvollbrachte völlige Reinigung von Sünde, da Origenes ja voraussetzt, daß diese mit Hilfe Christi geschieht.

Als Einzelheit mag hier noch Erwähnung finden, daß Origenes bei der 2. Bitte einmal von einer εὐνομουμένη πόλις spricht (25 1), in freier Verwendung des von Clemens gebrauchten Bildes, das dieser aber bei der 3. Bitte bot.

Zur 3. Bitte. Zunächst stellt Origenes fest, daß Lukas die 3. Bitte nicht hat. Er hält ja aber eben das Lukasgebet für ein anderes als das bei Matthäus überlieferte. Dann bietet er den geistreichen Einfall, daß man das ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς auf alle drei Bitten beziehen könne, ohne das aber wirklich fruchtbar zu machen (26 2).

Von dem Inhalt der Bitte gibt er eingangs (26 1) die einfache wörtliche Auslegung, um sich dann weiterhin in gewagten Allegorien zu ergehen. Der Beter ist nach ihm der Überzeugung, daß der Wille Gottes bei allen Himmelsbewohnern vollkommen geschieht. Bei uns auf Erden ist das nicht der Fall, und darum bitten wir, daß auch bei uns der Wille Gottes restlos durchgeführt werde. Da ist der Gegensatz: Himmelsbewohner — Erdenbewohner. Aber nun kommt ihm ein Einwand: Zu den Himmelsbewohnern gehören doch auch die Geister der Bosheit, also geschieht Gottes Wille im Himmel garnicht vollkommen. (26 3). Aber diese bösen Geister gehören ihrem ganzen Wesen nach auf ihren eigentlichen Tummelplatz,

die Erde; mögen sie sich auch noch ab und zu unter den Himmelsbewohnern aufhalten, zu ihnen zu rechnen sind sie nicht, prinzipiell ist ihr Sturz schon vollzogen. So bleibt es also bei der Auslegung: „wie im Himmel“ = vollkommen. (26 5).

Aber diese allgemeine Deutung befriedigt Origenes nicht, und so bietet er folgende allegorische: der Himmel ist Christus, denn der Himmel ist Gottes Thron, und einen würdigeren Thron für Gott als Christus, den ja Gott ohnehin in vollstem Maße erfüllt, gibt es nicht. Entsprechend ist dann die Erde die Kirche, denn die Erde ist Gottes Fußschemel, und was gäbe es würdigeres für diesen Dienst als die Kirche? Der Sinn der Bitte ist dann der: dein Wille geschehe so vollkommen, wie Christus ihn erfüllt hat, auch in der Kirche. — Da der Weg, den das Kirchenglied dazu einschlagen muß, der des engen geistigen Anschlusses an Christus ist, nicht etwa der enge Anschluß an die sichtbare menschliche Gemeinschaft mit ihrer apostolischen Lehre, so zeigt sich auch bei Origenes der Kirchenbegriff als der alte der Gemeinschaft der wahren Glieder Christi (26 3) wie bei Clemens.

Endlich bietet Origenes auch noch eine moralische Deutung[1]. Der Himmel gehört mit dem Göttlichen, Guten zusammen, die Erde mit dem Vergänglichen, Sündhaften. Abstrahiert man einmal von dem räumlichen Moment des Gegensatzes, so kann man unter Erde die Irdischgesinnten, Schlechten verstehen, unter Himmel die Himmlischgesinnten, Guten. Die Bitte spricht dann aus, Gottes Wille möge bei den Bösen in derselben Weise geschehen wie bei den Guten, d. h. entweder sein Gesetzeswille möge sich bei ihnen durchsetzen, wie bei den Guten, oder sein Richterwille möge das gleiche Ergebnis wie bei den Guten, die Aufnahme in die Seligkeit, so auch bei den Schlechten haben, womit gemeint ist, daß sich die Schlechten unterdessen bekehrt haben (26 6).

Mit der Deutung des Clemens deckt sich keine dieser drei Auslegungen völlig, auch die erste nicht, da Origenes ganz allgemein von οἰκεῖοι τῶν οὐρανῶν redet, während Clemens zur οὐράνιος ἐκκλησία nach Στρ. VI 14 108 nur die beseligten Christen rechnet. Bei aller geistigen Verwandtschaft beider,

1) Löschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus v. Antiochia, p. 34 vermutet hierin eine Reminiszenz an Theophilus.

die sich auch im gleichen Kirchenbegriff zeigt, geht Origenes doch seine eigenen Wege.

Möglicherweise gehört noch der besondere Fall hierher, daß Origenes einmal die zweite Hälfte der Bitte weggelassen und die Worte γενηθήτω τὸ θέλημά σου als Wort der Ergebung gefaßt hat (Comment. Rom., nach Rufin, VII 6 602, Zitat 62 [Mg. 14, 1120]). Wenn es da heißt, der Herr habe uns so im Gebet sprechen gelehrt, so denkt man allerdings zuvörderst an das Vaterunser. Es ist aber mindestens ebensogut möglich, daß Origenes an das gleichlautende Gebet Jesu in Gethsemane (Mt. 26 42) gedacht hat. Auch davon kann man sagen, der Herr habe es uns im Gebet sprechen gelehrt.

Zur 4. Bitte. Es steht für Origenes von vornherein fest, daß ὁ ἄρτος nicht das gewöhnliche Brot ist, denn Jesus habe gesagt, man solle um himmlische und große Dinge bitten (Agraphon)[1], das leibliche Brot sei dazu nicht zu rechnen (27 1). Der tiefere Grund ist natürlich der Spiritualismus von Origenes[2]. Er weist dann aus der Schrift nach (27 2 3 4), daß Brot oder Speise (βρῶσις) ein vieldeutiger Begriff sei, wo es geistlichen Sinn habe. Bald meine Jesus damit den Glauben an sich (Joh. 6 27), bald sich selber (Joh. 6 32ff.), bald endlich sein Fleisch (Joh. 6 51) im Abendmahl. Origenes entscheidet sich nicht ausschließlich für eine von diesen Bedeutungen, sondern wie man mit der Art der Speise sich nach der Aufnahmefähigkeit der Essenden richten müsse, so nehme auch das lebendige Brot vom Himmel, der Logos, verschiedene Gestalt an; für die Kinder sei es Milch, für die Schwachen Kraut, für die Starken aber Fleisch (im Abendmahl). Allen aber sei es die passende, kraftspendende Nahrung (27 5 6 9).

Von ἐπιούσιος gibt Origenes eine ausführliche Ableitung. Es stamme offenbar von den Evangelisten selbst, da es sonst nirgends in der Gräzität vorkomme. Verwandt sei περιούσιος in Exod. 19 5. Beide kämen von οὐσία. Ohne sich deutlich zu entscheiden, gibt Origenes dann die Anschauungen der idealistischen und materialistischen griechischen Philosophie über οὐσία wieder. Nur das geht daraus hervor, daß οὐσία das eigentlich Wesentliche an den Erscheinungen bedeutet,

1) Resch, Agrapha, p. 111f.

2) Löschcke a. a. O. p. 33 vermutet hier eine Polemik des Orig. gegen Th., der ἄρτος vielleicht real erklärt habe.

was übrig bleibt, wenn alles Individuelle und Zufällige von ihnen weggedacht wird (27 8). Einen solchen wesenhaften Kern hat auch der Mensch, und zwar sind es νοῦς und ψυχή. Ἐπιούσιος ist dann das, was sich auf diesen Wesenskern bezieht. Etwas wie ἄρτος kann daher sinnvoll nur dann ἐπιούσιος „Wesenbrot" genannt werden, wenn es diesen Wesenskern irgendwie nährt oder in ihn übergeht. Das paßt nach Origenes auf den Logos vorzüglich, denn der Λόγος ist unserer φύσις λογική, dem νοῦς, ganz entsprechend, und der Seele gibt er tatsächlich Gesundheit, Wohlbefinden, Kraft und schließlich die Unsterblichkeit (27 9). Hiermit fällt das letzte Schlaglicht auf des Origenes Anschauung von ἄρτος. Es seien nur andere Ausdrücke dafür, wenn die Schrift vom „Holz des Lebens" (Gen. 2 9. Spr. 3 18. Apc. 2 7. 22 2 14 19) oder der „Weisheit Gottes" (Spr. 3 19) rede. (27 10). Damit ist der Logos als ἄρτος als τροφιμὸν μάθημα (27 9), also intellektualistisch, bestimmt, selbst in seiner Gestalt als σάρξ im Abendmahl, wobei Origenes an einen geistigen Genuß des Logos denkt[1]. Wie man sich solchen Genuß vorzustellen hat, zeigt er unter Zuhilfenahme starker Allegorien an Bibelworten (27 11 12).

Sprachlich möglich wäre auch eine andere Ableitung von ἐπιούσιος, die von ἐπιέναι = herankommen, sodaß ὁ ἄρτος ἐπιούσιος das Brot der Zukunft wäre, das Gott uns vorweg geben soll. Aber die andere Deutung zieht Origenes vor, — natürlich weil sie tiefsinniger ist (27 13).

Es ist eine notwendige Folge daraus, daß nun σήμερον auch spiritualisiert wird. Origenes bringt Schriftzeugnisse bei, daß σήμερον mehrfach für den ganzen αἰὼν οὗτος gebraucht werde. So sei es auch hier zu verstehen (27 13). Er benutzt dann diese Gelegenheit zu einem ausführlichen Exkurs über die Weltperioden, die in der Schrift eben als Tage symbolisiert seien, und baut eine unendliche Reihe solcher Welttage an der Hand der jüdischen Festjahrsordnung auf (27 14 15). So bedeute denn auch des καθ' ἡμέραν bei Lukas nicht Erdentage, sondern Welttage, künftige Perioden der Ewigkeit, für die wir schon immer um das Lebensbrot bitten (27 16). Dieser Auslegung widerspricht auch das ἡμῶν nicht, das bei Matthäus ohne weiteres klar, bei Lukas antizipatorisch gedacht ist (27 17).

1) Redepenning, Origenes II 439ff.

Bei der 5. Bitte erörtert Origenes zuerst das Wesen der Schuld. ὀφείλημα kommt von ὀφειλή Verpflichtung, Schuldigkeit (τὰ καθήκοντα), und ὀφείλειν heißt zu etwas verpflichtet sein, Pflichten haben, zwei Worte, denen so durchaus kein sittlicher Tadel anhaftet. Es ist vielmehr etwas ganz selbstverständliches, daß wir ὀφειλαί haben, und Origenes zählt die verschiedensten auf (28 1 2 3 4). Man kann nun jeder einzelnen gegenüber zwei Stellungen einnehmen, entweder man erfüllt sie, löst die Verpflichtung ein (ἀποδιδόναι, ἐπιτελεῖσθαι, κατορθοῦν), dann ist alles in Ordnung; oder man tut es nicht, dann wird die unerfüllte ὀφειλή zum ὀφείλημα, zur Pflichtverletzung, die uns dem, den sie betrifft, gegenüber bindet (κατέχειν), ja strafbar macht. Schuldig (ὀφειλέτης) sein heißt also in diesem Sinne: mit Pflichten unrechterweise im Rückstand sein (ἐλλείπειν) (ebenda). Diese beiden Möglichkeiten treten nun im Leben in den verschiedensten Abstufungen auf: vollkommene Erfüllung — überwiegende — sehr mangelhafte Erfüllung — völlige Nichterfüllung (ἀποστερεῖν τὴν ὀφειλήν). Unzweifelhaft ist völlige Erfüllung aller ὀφειλαί möglich, aber sie ist nur mit der Zeit (χρόνῳ ποτέ) zu erreichen, und was bis dahin an Pflichten unerfüllt blieb, ist nicht ohne weiteres aus der Welt geschafft. Vielmehr ist gerade dazu die 5. Bitte da. Und die Vergebung der früheren Pflichtverletzungen wird dem vollkommen Gewordenen billigerweise (εὐλόγως) erteilt, in Ansehung seines erfolgreichen Strebens nach Vollkommenheit (28 5). Die göttliche Vergebung stellt sich demnach dar als Erlaß früherer Schulden an die Vollkommenen um dieses ihres jetzigen Zustandes willen. Das bildet keinen Widerspruch zu der früheren Behauptung von der Sündlosigkeit des Gotteskindes, das allein das Vaterunser beten darf.

Soll nun aber die Bitte nicht eines Tages überflüssig werden, so ist nur die Annahme möglich, daß die göttliche Vergebung tatsächlich erst im jüngsten Gerichte erfolgt, was Origenes auch mit Rö 14 10 und 2. Kor. 5 10 in Aussicht stellt, wenn auch mehr nach der negativen Seite, daß da für die, die ihre Verpflichtungen hier nicht erfüllt haben, ihr Rückstand zur Anklageschrift vor dem Richterstuhle Christi werden soll.

Man würde mithin als den eigentlichen Grund für die Vergebung unserer Sünden nach Origenes (28 5) unsere Vollkommenheit anzusehen haben. Es fragt sich nun, wie dazu der Zusatz

paßt, den Origenes für Matthäus ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν gelesen hat, nicht ἀφίεμεν, wie er einmal (28 8) offenbar irrtümlich schreibt, während er an den zwei Hauptstellen (18 2 u. 28 1) — gewiß nach einem Blick in seine Handschrift — ἀφήκαμεν setzt. An sich ist ja der Gedanke klar. Wenn wir selbst Gott um Erlaß alter Schulden bitten müssen, dann können wir unsern Schuldnern gegenüber nicht hartherzig sein. Wir wünschen, daß Gott des Bösen nicht gedenkt, das wir getan haben, wie sollten wir da nicht ἀμνησικάκως φέρειν gegenüber denen, die bei uns Schuld angehäuft haben? (28 6.) Das erfordert schon das allgemeine Gerechtigkeitsgefühl, aber das hat auch Christus ausdrücklich im Gleichnis vom Schalksknecht als Gottes Maxime klargemacht: Wer unversöhnlich ist, kann keine Vergebung finden! (28 7.)

Fügt man also der Bitte um Vergebung die Versicherung hinzu: „Wir haben unsern Schuldnern vergeben", so ist das zum mindesten ein Hinweis für Gott, daß die conditio sine qua non erfüllt sei; ὡς wäre dann = nachdem. Es kann aber auch als eigentlicher Grund gemeint sein: „Weil" (= ὡς) wir vergeben haben, vergib uns auch. Origenes hat sich hier nicht deutlich erklärt, wie er das ὡς verstanden haben will. Ist wirklich, wie oben dargelegt, der eigentliche Grund für unsere Vergebung unsere sündlose Vollkommenheit, dann kann nicht zugleich unsere Versöhnlichkeit der eigentliche Grund sein, denn beide Begriffe decken sich nicht. Es wäre eine starke Herabstimmung der Vorbedingung, wenn statt der Erfüllung sämtlicher ὀφειλαί auf einmal schon die einer einzigen, der Vergebepflicht, genügte. Aber selbst wenn der Hinweis auf unsere Versöhnlichkeit nur den bekannten Riegel zurückschieben sollte, so erscheint er neben dem Vollbegriff der Vollkommenheit dürftig und überflüssig. Man wird also, um zum Ziele zu kommen, die Begründung der Sündenvergebung auf die Vollkommenheit als Nebentrieb ausscheiden müssen. Wenn man bedenkt, daß Origenes 28 8 die lukanische Fassung καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, von dem παντὶ abgesehen, der bei Matthäus gleichsetzt und diese Fassung doch mit aller Deutlichkeit die Bitte um Vergebung mit dem eigenen Tun begründet, und wenn man dazu vergleicht, daß Origenes Hom. in Leviticum (nach Rufin) II. 4 190 Zitat 68 (Mg. 12,418) sagt: nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus,

so muß man doch annehmen, daß Origenes ὡς als Begründungspartikel angesehen hat. Unsere Versöhnlichkeit ist der Grund unserer Vergebung. Dann liegt aber derselbe Anspruch darin, den wir schon bei Clemens fanden.

Hängt die göttliche Vergebung demnach an der menschlichen, so liegt natürlich in dem Zusatz auch eine starke Mahnung zur Versöhnlichkeit, die Origenes nicht verfehlt, an seine Leser zu richten (28 7). Er setzt dabei aber voraus, daß die Notwendigkeit, dem Nächsten zu vergeben, nur dann an uns herantritt, wenn dieser darum bittet. Wer das nicht tut, den soll man zur Bitte darum zu bringen suchen (28 7). Gelingt das nicht, dann hat der Betreffende sich die Folgen selbst zuzuschreiben. Es fällt Origenes daher bei Lukas das παντί auf, welches keinen Unterschied zwischen reuigen und verstockten Schuldnern gelten läßt. (28 8.)

Daß Matthäus von ὀφειλήματα, Lukas von ἁμαρτίαι spricht, gleicht Origenes dadurch aus, daß er ganz mit Recht das Nichterfüllen von Pflichten als Sünde bezeichnet (28 8). Entsprechend nennt er im Römerkommentar (nach Rufin) IV 1 522 Zitat 64 (Mg. 14,964) unter Zitierung der 5. Bitte Schuld eine Bezeichnung für Sünde.

Schließlich ist es Origenes noch von Wichtigkeit, festzustellen, daß es gerade „unsern" Schuldnern heißt. Er sieht darin eine Beschränkung unsers Vergebens auf das, was gegen uns selbst gesündigt worden ist. Was gegen Gott gefehlt wird, zu vergeben, ist nicht unsers Amtes, doch hat Gott dafür besondere Männer voll heiligen Geistes berufen, wie die Apostel und alttestamentlichen Priester, welche auch Sünden gegen Gott vergeben können, — wenn es keine Todsünden sind (28 8 9 10).

Zur 6. und 7. Bitte. Die ganze Darlegung des Origenes über diese nach seiner Meinung zusammengehörigen Bitten ist hier von dem Gedanken beherrscht, daß die wörtliche Auslegung unmöglich sei. Es könne in der 6. Bitte nicht eine völlige Befreiung vom πειρασμός im landläufigen Sinne erbeten werden (29 1 3 4 5 9 11. 30 1 2), denn unser ganzes Leben sei ein einziger großer πειρασμός (29 1). Zur Stützung dieser Behauptung führt Origenes an, daß unsere gottfeindliche σάρξ unser ganzes Leben hindurch eine Quelle von Versuchungen bilde (29 1 2), und daß, wer etwa doch einmal mit Fleisch

und Blut nicht mehr zu ringen habe, von den bösen Mächten dieser Welt versucht werde (29 2). Außerdem sei es dann sicher, daß alle Menschen so von Versuchungen, als deren Ausgangspunkt hier Gott erscheint, heimgesucht würden (29 3). Es herrsche also die denkbar größte Verbreitung von Versuchungen.

Bewies Origenes das zunächst mit Schriftstellen, zu denen sich noch der Hinweis auf das Leben der Apostel gesellt, die in besonderem Maße unter πειρασμοί zu leiden hatten (29 4), und auf Ps. 26 2 (LXX: 25 2), der geradezu um πειρασμοί bittet, so appelliert er dann an die eigene Erfahrung der Leser und zählt in langer Reihe die Versuchungen auf, die uns ständig umgeben (29 5 6 7 8 9 10). Es ist also hinreichend bewiesen, daß unser ganzes Leben ein πειρασμός ist und die Bitte nicht den gewöhnlichen Sinn hat. Als Begriff von πειρασμός ergibt sich aus dem allen, daß er eine Lockung zur Sünde ist, die sich als ein innerer ἀγών des Menschen mit Fleisch und Blut oder mit bösen Geistern vollzieht, abgesehen von den Läuterungsversuchungen, die von Gott selbst ausgehen.

Wenn es sich in der Bitte aber nicht darum handeln kann, daß der ἀγών aufhören soll, weil er untrennbar mit unserm ganzen Leben zusammenhängt, dann kann sich die Bitte nur darauf beziehen, daß Gott den Kampf nicht zur Niederlage werden läßt. Dahin legt Origenes sie aus. In Versuchung kommen im Sinne der Bitte heiße ἡττᾶσθαι (29 9), ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ περιβάλλεσθαι, νικᾶσθαι (29 11), τοῖς δικτύοις αὐτοῦ ἐνέχεσθαι (29 9). Da aber weder in dem Begriff „kommen“ noch in dem Begriff „Kampf“ von Hause aus etwas von „fallen“ oder „Niederlage“ liegt, so führt das zu einem Bedeutungswandel beider Worte, der nur gewaltsam genannt werden kann. Unwillkürlich drückt sich das auch in des Origenes Sprechweise aus, wenn er, wo er genau sein will, sagt: εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν πειρασμόν (29 9 11 16).

Was wir mithin nach Origenes inbetreff des πειρασμός erbitten können, ist dies, daß Gott uns vor ihm im Sinne einer Niederlage durch die Sünde behüten möge (29 9 11). Den Kampf selbst wird Gott nach Lage der Sache auf die Dauer nicht verhindern, aber er kann uns durch wirksame Unterstützung helfen, daß unser Streiten vom Sieg gekrönt ist (29 19). An der Entstehung der Versuchung ist Gott insofern beteiligt, als er dem versuchenden Faktor die ἐξουσία dazu

erteilt (30 2). Schließlich kann man sogar geradezu von einer χρεία der Versuchung reden, einem Zweck, der sie notwendig macht (29 17): sie klärt uns über unser wahres Wesen auf, indem durch sie uns selbst das Böse, das in uns ist, aber auch das Gute zu Bewußtsein kommt. Die dafür angezogenen biblischen Beispiele beweisen in ihrer Auswahl, daß Origenes hier von dem πειρασμός als ἀγών redet, sonst hätten nicht die Brüder Hams und Joseph im Hause Potiphars mitgenannt sein können (29 18). In diesem Sinne bedeutet der πειρασμός in Gottes Hand geradezu ein Mittel der Erziehung — Origenes war nicht umsonst Schüler des Verfassers des „Pädagogen" — denn Gott, der ja überhaupt nach des Origenes und nicht nur dessen Meinung jede Seele unter Wahrung ihres αὐτεξούσιον zum Heile zu leiten (οἰκονομεῖν) sucht (29 13), läßt auf diese Weise die Seele heilsame Erfahrungen machen.

Aber dem gründlichen Exegeten Origenes ist es nicht entgangen, daß die bisherige Erörterung dem Wortlaut der 6. Bitte noch nicht völlig gerecht geworden ist. Es heißt ja dort μὴ εἰσενέγκῃς; das ist mehr als die ἐξουσία an die versucherischen Mächte erteilen, und wo vollends πειρασμός Niederlage bedeuten soll, da tut sich ein neues Problem auf. Indem Origenes es löst, gibt er einen dritten Begriff von πειρασμός. Er fragt: Kann man von Gott sagen, daß er in die Versuchung = Niederlage = Sünde hineinführt? (29 11) Antwort: Ja! Wie die Schrift beweist, sind viele Leute nicht anders von ihrem bösen Wesen zu heilen, als dadurch, daß Gott sie einmal eine Zeit lang recht tief hineingeraten läßt, sodaß sie vor lauter Überdruß daran sich dem Guten zuwenden. Das ist kurz der Sinn der langen Auseinandersetzung in 29 12—16. Wie Gott in der Wüste das fleischlüsterne Volk Israel durch ein Übermaß von Fleisch von seiner Gier heilte (29 13 14), so gab er auch die Heiden an das Übermaß ihrer Lüste dahin, um sie durch eine solche Sündenkur zu läutern (29 12 15), so verstockte er den Pharao, um ihn desto gefügiger zu machen. Das Ganze ist wieder eine uns allerdings unerträglich erscheinende pädagogische Maßregel Gottes. Diese Auffassung von πειρασμός ist von der bisherigen geradesoviel verschieden, als ein einzelnes Erliegen unter einem sündlichen Reize von einem langandauernden, intensiven Versinken in Sündenknechtschaft verschieden ist.

Der tiefste Sinn der Bitte ist damit der: „Verhänge keine solche Sündenkur oder Verstockung über uns“ oder, weil sie ja nur einzutreten braucht, wenn wir durch bösen Wandel dazu Ursache geben: „Laß uns nicht so weit kommen, daß du dein schärfstes Zuchtmittel, die Sündenkur, gegen uns anwenden mußt“ (29 16).

Es ist nun nichts inhaltlich Neues mehr, was die 7. Bitte hinzufügt. Origenes sieht sie als bloßen Zusatz zur 6. Bitte an, belegt das aber nur formal: die 7. Bitte fehlt bei Lukas, also konnte sie nichts Neues enthalten. Sie war nur eine ausmalende Erläuterung für die große Menge des Volkes, zu der Jesus bei Matthäus redete (30 1).

Für Origenes und alle Griechen war es selbstverständlich, daß die Bitte von einem πονηρός sprach[1], vom ἐχθρὸς ἀντιπαλαίων (30 1). Warum er gerade „der Böse“ heißt, erörtert Origenes in der Homilie in psalm. XXXVI (der LXX.) II 4 Zitat 81 (Mg. 12, 1332, lateinisch nach Rufin.). πονηρία ist die freigewollte, beabsichtigte Schlechtigkeit, im Unterschied von der durch Unwissenheit entstandenen. Weil nun der Teufel mit Bewußtsein und voller Absicht Böses tut, heißt er ὁ πονηρός[2].

Die vorige Bitte nannte ihn nicht; soll er also trotzdem nichts Neues sein, dann muß er doch irgendwie in der 6. Bitte seinen Platz haben. Scheinbar waren unser Fleisch und die bösen Mächte in der Welt die eigentliche und letzte Ursache unserer Versuchungen, aber hier enthüllt Origenes ihren wirklich letzten Ausgangspunkt, wenn er sagt, daß der Böse uns durch allerhand Schliche (μεθοδεῖαι) und ihm ergebene Diener nahekommt (30 1). Damit kann nichts anderes gemeint sein als die genannten Faktoren. Wie auch das Beispiel Hiobs und letzlich Jesu zeigt, stiftet er alle Versuchungen im Grunde selber an, jedoch unter der ἐξουσία Gottes (30 2). Jeder Sieg über die Versuchung ist demnach ein Sieg über den πονηρός selbst. So ist auch das ῥύεσθαι zu verstehen, womit gerade so wenig eine definitive Fernhaltung des Bösen, eine Verweigerung der ἐξουσία gemeint sein kann, wie mit der Befreiung von der Versuchung (30 1 2).

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 138f.
2) ebenda p. 97 u. 138f.

Das rechte Gebet der 6. und 7. Bitte lautet dann: „Laß uns im Kampfe mit der Sünde keine Niederlage erleiden, sondern gib uns den Sieg über den Bösen“ (30 3). Oder, wenn man die andere offizielle Auslegung von πειρασμός berücksichtigt: „Laß uns nicht dahin kommen, daß die Sündenkur nötig wird, sondern gib uns den Sieg über den Bösen.“

Eine eigenartige Auslegung der 7. Bitte sei noch erwähnt, die sich in der Homilie V in XXXVI. psalm. (nach Rufin, 7. Zitat 77 [Mg. 12, 1366]) findet. Wenn sich im Tode die Seele vom Leibe trennt, dann fahren die bösen Geister, die Henkersknechte des Fürsten der Welt, auf sie los, um sie, je nach ihrem Erdenwandel, mit Recht oder mit Unrecht an sich zu reißen. Daß das nicht geschehen möge, darum bittet die 7. Bitte in geheimnisvoller Weise[1]. Das ist ein Rest massiven heidnischen Volksaberglaubens.

Zusammenfassung. Nach Origenes würde das Vaterunser etwa so lauten:

Gott, der du die Herzen aller Himmelsbürger erfüllst, dem wir in Sündlosigkeit wesensähnlich geworden sind,
Schenke uns die rechte, deiner Erhabenheit entsprechende Anschauung von deiner Wesenseigenart.
Deine Herzensherrschaft in Erkenntnis und Tugend breite sich in uns aus, daß du schließlich in der ganzen Welt alles in allem wirst.
Dein Wille geschehe so vollkommen wie bei den Himmelsbewohnern, auch bei uns Erdenbewohnern, oder: wie bei Christus, auch in der Kirche auf Erden, oder: wie bei den Guten, auch bei den Bösen.
Schenke uns die Nahrung, die unser innerstes Wesen braucht, den geistigen Genuß des Logos, in dieser Weltzeit.
Erlaß uns unsere alten Schulden, weil wir auch denen, die uns baten, ihre Schulden erlassen haben (nach Matthäus).
Vergib uns unsere alten Sünden, denn auch wir erlassen ja allen ihre Schulden bei uns (nach Lukas).
Laß uns im Kampfe mit der Sünde keine Niederlage erleiden, insbesondere laß uns nicht soweit kommen, daß du uns nur durch eine Sündenkur wieder bessern kannst, sondern schenke uns den Sieg über den Bösen.

---

1) cf. Chase, p. 139.

Wie sattsam bekannt ist, war Origenes Schüler des Clemens, und wir haben an diese Tatsache gelegentlich schon erinnert. Die wenigen Punkte, an denen man beider Exegese vergleichen kann, bestätigen das Verwandtschaftsverhältnis auch für dieses Gebiet der Theologie durchaus. Abgesehen von der hypothetischen Gleichheit in der Exegese der 1. Bitte, sind beide gleich im Kirchenbegriff und in der Auslegung der 5. Bitte, soweit man das bei Clemens beobachten kann, verwandt in der Polemik gegen Marcion auf Grund der Anrede, in der Fassung der 3. Bitte und, um eine Kleinigkeit zu nennen, in dem Bilde von der wohlregierten Stadt. Aber in diesen Dingen und mehr noch in der verschiedenen Fassung des Kindschaftsverhältnisses spiegelt sich andrerseits die Tatsache wieder, daß Origenes ein durchaus selbständiger Denker war.

Es würde die Aufgabe dieser Untersuchung überschreiten, wenn man versuchen wollte, die ganze Größe des Einflusses von Clemens auf Origenes zu ermitteln, aber soviel läßt sich immerhin sagen, daß er sich nicht nur auf Einzelheiten, sondern auf große Grundanschauungen erstreckt. Dazu gehört, auf die Methode gesehen, die Kunst des Umdeutens und Allegorisierens und sachlich der aus der Liebe zur Philosophie hervorgehende Drang, alles möglichst geistig und damit intellektualistisch aufzufassen. Aber gerade das Beispiel der Kindschaftsauffassung zeigt, daß Origenes darin nicht so weit geht, wie sein Lehrer. Der kirchliche Einfluß auf ihn war ungleich stärker[1] als auf Clemens. Dazu kommt noch in sittlichen Dingen bei beiden ein etwas oberflächlicher Optimismus, der die völlige Erfüllung des Willens Gottes auf Erden für möglich hält und sich darum getraut, Leistungen vor Gott zu bringen.

Exegetische Übereinstimmung in verschiedenen Punkten ist zweifellos, trotzdem möchte ich nicht etwa behaupten, daß Origenes in seiner Auslegung in περὶ εὐχῆς direkt literarisch von den hier wiedergegebenen Clemensstellen abhängig ist. Das wäre bei der geistigen Bedeutung des Origenes schon an sich sehr wenig wahrscheinlich, und ganz besonders ungereimt in Anbetracht der Verstreutheit dieser Clemensstellen über seine ganzen Schriften. Literarische Abhängigkeit könnte nur bezüglich der verlorenen exegetischen Werke des Clemens an-

1) Dibelius, p. 33 u. 43.

genommen werden, mit denen die gelegentlichen Äußerungen dann harmonieren würden, und auch da nur mit der nötigen Berücksichtigung der Selbständigkeit eines exegetischen Meisters wie Origenes.

Die Stücke seiner Vaterunserauslegung, in denen uns Parallelen bei Clemens nicht erhalten sind, vermögen dem exegetischen Charakterkopf des Origenes keine wesentlich neuen Züge hinzuzufügen. Die Ausführungen über das Sein Gottes im Himmel, über das innerliche Reich Gottes und über das Wesenbrot zeigen nur wieder den Spiritualismus; die Hochschätzung der Erkenntnis als einer wesentlichen Gabe des Reiches Gottes und als des eigentlichen Inhaltes des Wesenbrotes zeigt den Intellektualismus von Origenes. Die Lehre von der Vollkommenheit des Gotteskindes, vom αὐτεξούσιον des Menschen und von der Sünde als Heilmittel stellen wieder seinen sittlichen Optimismus ins Licht. Endlich illustriert seine dreifache Exegese des Wortes „Himmel" bei der 3. Bitte und zahlreiche mehr nebensächliche Deutungen anderer Schriftworte seine Vorliebe für die allegorische Auslegungsweise, deren Resultate uns zum Teil so unwissenschaftlich-willkürlich, z. T., namentlich bei den alttestamentlichen Stellen, überraschend modern anmuten. Das alles vereinigt sich, um auch von der exegetischen Seite her Origenes als den christlichen Gnostiker erscheinen zu lassen.

---

3. Cyrill von Jerusalem.

Von Cyrill ist eine kurze Erklärung des Vaterunsers in seiner V. mystagogischen Katechese auf uns gekommen. Der Zweck dieser Katechesen war, die Neugetauften auf die Teilnahme am Gottesdienst, besonders an der Eucharistie vorzubereiten, und entsprechend dem Charakter dieser volkstümlichen Unterweisungen enthalten die Katechesen keine theologischen Untersuchungen, sondern sind kurz und schlicht, aber gehaltvoll, sodaß sie immerhin einen guten Einblick in Cyrills theologische Gedankenwelt gestatten. Sonst findet sich in seinen Werken nur die Anrede einmal in der VII. Katechese zitiert.

In seinen Ausführungen über die Anrede (μυστ. κατ. V 11 [Mg. 33, 1118]) sucht man zunächst vergeblich nach einer Angabe, in welchem Sinne Gott unser Vater sei. Desto entschiedener zieht Cyrill in der VII. Katechese, die „vom Vater" handelt, die Grenzen. Nicht wie er der Vater Jesu war, κατὰ φύσιν, ist Gott unser Vater, sondern κατὰ θέσιν, durch Versetzung aus der Knechtschaft in den Kindesstand, der darin besteht, daß wir Gott Vater nennen dürfen, was er uns aus großer φιλανθρωπία gestattet hat. Danach ist Gott unser Vater, weil er uns lieb hat, wie ein Vater. Auch die Auslegung der Anrede in μ. κ. V wird mithin dasselbe sagen wollen, wenn sie die φιλανθρωπία Gottes preist. Seine Vaterliebe gegen die Menschen zeichnet sie da noch besonders wirksam durch die Hervorhebung des tiefen Verderbens und der Bosheit, aus der er uns zu seinen Kindern emporgehoben hat. Von Sündlosigkeit ist nicht die Rede.

Wir haben damit eine dritte Erklärung der Kindschaft und des Vaternamens Gottes vor uns: nach der intellektualistischen des Clemens und der ethischen des Origenes die eigentliche religiöse[1]. Konstituierendes Moment ist hier nicht die Ähnlichkeit des Kindes mit dem Vater, sondern die Liebe des Vaters zum Kinde.

Cyrill hält sich also von der überspannten Verquickung der Kindschaft mit der Sündlosigkeit frei. Er betont vielmehr gerade, daß das Recht, Gott Vater zu nennen, uns, den gänzlich Abgefallenen und Verderbten, geschenkt sei. Seine Vaterliebe wendet Gott gerade den Sündern zu, allerdings so, daß damit eine Umwandlung des Menschen durch Sündenvergebung und Gnadenmitteilung verbunden ist; aber daß mit dieser Umwandlung eine völlige Sündlosigkeit gegeben sei, davon sagt Cyrill kein Wort. Im Gegenteil spricht er späterhin bei der 5. Bitte entschieden aus, daß wir viele Sünden haben (μ. κ. V 16), was mit dem Hinweis auf 1. Joh. 1 8 „So wir sagen, wir haben keine Sünde, usw." wie eine scharfe Absage an die Anschauung des Origenes klingt. Die καθαρὰ συνείδησις bei der Anrede bezieht sich dementsprechend auf das ἐπιγράφεσθαι Gottes von uns aus, wozu wir alles Recht haben. Cyrill zeigt sich mit dem allen Origenes gegenüber sehr selbständig. Wenn

1) gegen Dibelius, p. 65.

er dagegen von solchen spricht, die das „Bild des Himmlischen tragen", so ist er damit von Origenes (π. ε. 22 4 5) abhängig, von dem er den Gedanken der Ähnlichkeit der Gotteskinder mit ihrem Vater in dieser Form übernimmt, aber auch hier ohne sie geradezu mit Sündlosigkeit zu identifizieren.

Das Sein Gottes im Himmel erklärt Cyrill offenbar für ein geistiges Wohnen und Wandeln Gottes in den Himmelsbewohnern. Da er nun auch in den Gotteskindern wohnt und wandelt, so haben auch sie das Recht, unter „Himmel" mitverstanden zu werden. Cyrill wandelt damit in den Bahnen von Origenes und Clemens (für diesen cf. Στρωμ. II 2 VII 5). Das zeigt sich schon äußerlich in der Zitierung des gleichen Spruches (2. Kor. 6 16 = Lev. 26 12 = Ez. 37 27; Origenes zitiert π. ε. 23 4 ausdrücklich aus Deuteron., wo 23 14 ἐμπεριπατέω allein steht): „Ich will in ihnen wohnen und wandeln", und sachlich ist die Einbeziehung auch der irdischen Heiligen in den „Himmel" ganz im Sinne der allegorischen Deutung der 3. Bitte bei Origenes auf die Frommen auf Erden, die virtuellen Himmelsbürger.

Zur 1. Bitte (μ. κ. V 12). Auch Cyrill ist der Ansicht des Origenes, daß die erste Bitte keine Versetzung des Namens Gottes aus einem Zustande der Unheiligkeit in den der Heiligkeit fordere, da Gottes Name schon an sich, von Natur, heilig sei. Vielmehr beziehe sich die Bitte auf unsere Stellung zu Gottes Namen, nun aber nicht, wie bei Origenes und Clemens (?), auf eine intellektualistische Heiligung durch Erlangung wahrer Erkenntnis, sondern auf praktische Heiligung. Das leider oft geübte Gegenteil davon sei Entweihen (βεβηλοῦν) des göttlichen Namens durch Sündigen, was den Heiden Gelegenheit gibt, Gottes Namen zu lästern. Statt dessen sollen wir uns selbst heiligen und dadurch auch ihn, weil frommer Wandel der Christen die Überzeugung von seiner Heiligkeit steigern hilft. Die Übereinstimmung beider Ausleger beschränkt sich also hier auf eine ziemliche Selbstverständlichkeit.

Zur 2. Bitte (μ. κ. V 13). Cyrill fordert unter Anführung der Paulusstelle Rö 6 12, die schon Origenes (π. ε. 25 3) zitierte, eine Reinigung der Seele von Sünden in Taten, Gedanken und Worten, da nur eine καθαρὰ ψυχή das Reich Gottes zu sich einladen dürfe. Wenn Origenes diese Reinigung erst durch das Reich Gottes selbst geschehen ließ, so muß man daraus

auf einen andern Reichsgottesbegriff schließen. Wirklich zeigen auch Stellen wie XV 26 u. 33 und XVIII 20, daß Cyrill das Reich Gottes oder Himmelreich eng mit dem Gericht verbindet, als dessen Folge für die Frommen. Damit wird es ganz zum jenseitigen Reiche ewiger Seligkeit, und es versteht sich von selbst, daß man um sein Kommen nur dann bitten mag, wenn man gewiß ist, im voraufgehenden Gerichte zu bestehen. Der Schwerpunkt des Reiches Gottes ist also bei Cyrill ein ganz anderer als bei Origenes.

Bei der 3. Bitte (μ. κ. V 14) schließt sich Cyrill keiner der vorhandenen Erklärungen an. Er bildet die Antithese: wie bei den Engeln — so auch bei mir. Auf die Engel beschränkt sich Cyrill in Anlehnung an die Psalmstelle 103 20 (LXX : 102 20). Ob er wirklich als Exeget das „auf Erden" so individualisiert haben würde, steht dahin. Ich halte es für eine wirksame katechetische Maßnahme.

Zur 4. Bitte (μ. κ. V 15). Der ἄρτος ist auch nach Cyrills Meinung nicht das gewöhnliche natürliche Brot. Das schließt für ihn der Zusatz ἐπιούσιος aus. ἐπιούσιος gibt er mit ἐπὶ τὴν οὐσίαν καταταςσόμενος wieder, d. h. „in das Wesen übergehend". Damit ist aber für den Fall, daß man „τοῦ σώματος" ergänzen wollte, das natürliche Brot nicht ausgeschlossen, sondern wird es erst dadurch, daß Cyrill stillschweigend „τῆς ψυχῆς" hinzusetzt. Diese Art der Behauptung macht den Eindruck eines Vorurteils oder übernommenen Lehrsatzes, sei es, daß der Ausschluß des natürlichen Brotes von Origenes her für Cyrill feststand, sei es, daß er von vornherein selbständig annahm, was er nun entwickelt: Das Brot sei das Abendmahlsbrot. Darauf passe die Bezeichnung ἐπιούσιος, denn es nehme nicht den Weg des natürlichen Brotes durch den Leib, sondern verteile sich auf das ganze Wesen (σύστασις) des Menschen, sodaß Leib und Seele Nutzen hätten.

Es zeigt sich mithin die Gleichheit Cyrills mit Origenes in der Ablehnung der natürlichen Deutung von ἄρτος. Sie muß auch dem Cyrill zu trivial gewesen sein, gewiß unter dem Einfluß von Origenes, der auch sonst hier wieder sichtbar wird. Schon Origenes hatte ja die 4. Bitte mit der Eucharistie in Verbindung gebracht, allerdings in anderer Weise. Selbst wenn er von dem Fleische Christi spricht, das wir essen und verdauen (ἀναδιδόναι), so ist das doch spiritualistisch von dem

Fleische des Lebensbrotes, also von dem geistigen Genuß des Logos zu verstehen (π. ε. 27 4), denn die Schrift redet auch sonst nicht sowohl von den σωματικαὶ τροφαί, sondern von den λόγοι τοῦ θεοῦ, τρέφοντες τὴν ψυχήν (π. ε. 27 5). Bei Cyrill dagegen ist wirkliches Brot gemeint, wenn auch nicht das profane (κοινός), so doch das heilige eucharistische Brot. Der Unterschied der wirklichen Anschauung ist also ziemlich groß.

Völlig einig sind wiederum beide in der Ableitung des ἐπιούσιος von οὐσία. Daß Cyrill εἰς τὴν οὐσίαν κατατασσόμενος sagt, während Origenes συμβαλλόμενος (27 7) hat, verschlägt nicht viel. So verschieden dann auch naturgemäß der Weg ist, den der ἄρτος in unsere οὐσία nimmt, so ist doch der Erfolg bei beiden der gleiche, ἀναδίδοται, es verteilt sich über unsere οὐσία oder σύστασις wie eine verdaute Nahrung und bringt der Seele Nutzen. Cyrill dehnt das entsprechend dem leiblichen Genuß auch auf den Leib aus.

σήμερον erläutert Cyrill mit dem Hinweis auf das „Paulus"-Wort Hbr. 3 13 „solange es heute heißt". Es bedeutet dann wie bei Origenes die ganze Periode der Gegenwart und fällt mit καθ' ἡμέραν sachlich zusammen, letzteres im landläufigen Sinne genommen.

Zur 5. Bitte (μ. κ. V 16). Wie schon oben erwähnt wurde, vertritt Cyrill entschieden den Standpunkt, daß auch der Christ noch sündigt. Aus der 5. Bitte folgert er als Erstes: πολλὰ ἔχομεν ἁμαρτήματα. Schulden und Sünden decken sich. Sie bestehen darin, daß wir in Gedanken und Worten straucheln und sehr vieles tun, was zu verurteilen und schwer gegen Gott gefrevelt ist. Aber selbst wenn wir davon kein Bewußtsein hätten, bleibt doch das Apostelwort 1 Joh. 1 8 bestehen.

Cyrill befindet sich hier soweit mit Origenes in Übereinstimmung, als auch dieser Schuld und Sünde gleichsetzt und ausdrücklich betont, daß jeder Mensch bei Gott und Menschen viele Schulden aufgehäuft hat (π. ε. 28 6). Wenn Origenes aber diese als einer vergangenen Periode angehörig ansah, so spricht Cyrill von den Sünden des Christen durchaus im Präsens: πταίομεν, ποιοῦμεν. Auch scheint er die Sündenvergebung Gottes als einen immer wiederholten präsentischen Akt anzusehen, nicht wie Origenes als einen zukünftigen, sonst würde er wohl ληψόμεθα statt λαμβάνομεν

geschrieben haben. — Vergeben erklärt er stets einfach durch συγχωρεῖν.

Für das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Vergebens bringt Cyrill das charakteristische Kennwort συνθῆκαι auf. Wir treffen mit Gott eine Abmachung, nach der er unser Vergeben unter einander damit beantworten soll, daß er auch uns vergibt[1]. Unsere Leistung — denn dazu wird die Versöhnlichkeit — gibt uns also einen Anspruch. Das ist nur eine zugespitzte Formulierung des betr. Gedankens von Origenes. Wir machen aber sogar noch ein gutes Geschäft, denn was wir damit tun, ist im Verhältnis viel geringfügiger, als was wir bekommen. Die negative Seite der Sache ist die, daß wir uns durch Unversöhnlichkeit die Sündenvergebung Gottes verschließen. Dann ist eben die Abmachung unsererseits nicht erfüllt. Hier klingt das schon von Origenes herangezogene Gleichnis vom Schalksknecht durch.

Wenn Cyrill ὀφειλέται mit οἱ πέλας umschreibt, so findet auch das sein Vorbild bei Origenes (ὁ πλησίον, 28 6). — Aufs ganze gesehen, ist mithin der Sinn der 5. Bitte wie bei Origenes nicht nur der, Vergebung für die eignen Sünden zu erbitten, sondern auch der, zur Versöhnlichkeit zu ermahnen.

Zur 6. Bitte (μ. κ. V 17). Auch für Cyrill steht es fest, daß die 6. Bitte keinen vollkommenen Ausschluß von Versuchung in jedem Sinne für den Menschen bedeuten kann. Das wäre ein Widerspruch zu der Schriftanschauung, daß die Versuchung auch ihr Gutes hat. Zum Beweise dafür zitiert Cyrill Jac. 1 2, daß man sich über die Versuchungen freuen soll, und das Wort ἀνὴρ ἀπείραστος ἀδόκιμος, das aber kein Schriftwort ist[2]. Daher — schließt auch Cyrill — kann sich die Bitte nur darauf beziehen, daß wir in der Versuchung nicht untergehen (καταβαπτισθῆναι ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ). Die Versuchung selbst vergleicht er mit einem reißenden Waldstrom (χείμαρρος), den der eine durchschwimmt, von dem der andere mit fortgerissen wird. Wieder ist also eigentlich über den Ausgang des Kampfes mit den Wellen in dem Wort selbst nichts gesagt. Trotzdem zwingt ihm Cyrill, um einen für die 6. Bitte geeigneten Sinn herzustellen, in deutlicher Abhängigkeit

1) Dibelius, p. 69.

2) cf. die Anmerkung dazu bei Migne 33 1121, auch Resch, Agrapha. p. 180ff.

von Origenes die Bedeutung von „Untergang" auf, und stellt somit ebenfalls neben dem landläufigen, den er fortwährend braucht, einen zweiten Begriff von πειρασμός her.

Ein Unterschied von Origenes ist aber doch zu beachten. Wenn Origenes den πειρασμός als Niederlage in der Versuchung faßte, so dachte er dabei an ein gelegentliches Erliegen gegenüber einem der tausend Reize der Sünde. Für Cyrill dagegen ist die Niederlage in der Versuchung etwas Endgiltiges, wovon es kein Aufstehen gibt. Bei ihm handelt es sich gleich um ein völliges καταβαπτισθῆναι, κατασύρεσθαι und ἀποπνιγῆναι. So ist ihm der πειρασμός im prägnanten Sinne der endgültige Abfall. Das geht auch aus den Beispielen, die er anführt, mit aller Deutlichkeit hervor. Judas erlag der Versuchung zur Habgier, und das bedeutete seinen geistlichen und physischen Untergang. Petrus dagegen οὐκ ἐβαπτίσθη. Das heißt nicht, daß er der Versuchung zur Verleugnung nicht erlag, was ja den Tatsachen ins Gesicht schlüge, sondern daß er nicht endgiltig abfiel. Insofern wurde er aus der Versuchung gerettet. Demgemäß bittet man in der 6. Bitte nur um Bewahrung vor dem definitiven Abfall in der Versuchung.

Eine wirkliche Ausschöpfung des μὴ εἰσενέγκῃς, wie sie Origenes versuchte, ist damit nicht mehr möglich; sonst käme man zu dem Resultat, daß Gott den Judas in Sünde und Tod getrieben habe. Darum beschränkt sich Cyrill darauf, μὴ εἰσενέγκῃς durch ῥύεσθαι ἀπὸ τοῦ πειρασμοῦ, ἐξαιρεῖν τοῦ π. wiederzugeben, wobei an das rechtzeitige Aufheben der Versuchung gedacht ist, ehe der Abfall eintritt. Wenn das in Gottes Hand steht, dann muß die ganze Versuchung (als Kampf) der ἐξουσία oder gar der Initiative Gottes unterstehen, was Cyrill zwar nicht ausdrücklich sagt, was aber doch aus dem schon bei Origenes (π. ε. 29 16) verwendeten Zitat aus Ps. 66 10–12 (LXX: 65 10–12) hervorgeht, wenn es dort z. B. heißt: εἰσήγαγες ἡμᾶς εἰς τὴν παγίδα, ἔθου θλίψεις ἐπὶ τὸν νῶτον ἡμῶν. Das brauchte an sich nicht über die Linie des von Origenes (π. ε. 29 2) zitierten Paulusworts 1. Kor. 10 13 hinauszugehen, daß Gott den πειρασμός schafft, aber zugleich dessen erträglichen Ausgang, wenn nicht nach dem Beispiel mit Petrus der Fall in Sünde, die Verleugnung, als etwas von Gott Geordnetes erschiene. Gott leitet die ganze Versuchung des Petrus, bewahrt ihn aber nach Cyrill nur vor dem end-

giltigen Abfalle. Also führt er ihn, da er bestimmt, wie weit die Versuchung gehen darf, geradezu in die Sünde der Verleugnung hinein, wie in ein noch erträgliches Durchgangsstadium. Hier klingt offenbar die der Sünde in ihrer Tiefe nicht gerecht werdende Anschauung des Origenes von Gottes Radikalkur durch.

Das führt schließlich wieder auf den behaupteten guten Zweck der Versuchung. Gott ordnet sie an oder gibt die Erlaubnis dazu, um den Menschen zu läutern (δοκιμάζειν, πυροῦν). Erfüllt sie diesen Zweck nicht, fällt ihr der Mensch zum Opfer, so hat er sich das selbst zuzuschreiben, weil er seine Kräfte nicht ordentlich anstrengte, um als guter Schwimmer (ἄριστος κολυμβήτης) die Wogen zu teilen.

Zur 7. Bitte (μ. κ. V 18). Angenommen — sagt Cyrill — die 6. Bitte wollte wirklich jede Versuchung als Kampf von uns fernhalten, dann wäre die 7. Bitte völlig überflüssig, denn wozu brauchen wir noch Errettung von dem Bösen, wenn er uns so wie so schon nicht mehr nahekommen kann? Etwas Überflüssiges aber hätte der Herr nicht gesagt. Cyrill findet damit seine Exegese der 6. Bitte bestätigt, trennt sich aber von Origenes, der der 7. Bitte keinen neuen Inhalt zugestehen wollte.

Als eigentliche Triebfeder der Versuchungen sieht also auch Cyrill den Bösen[1] an. Worin nun aber die Errettung von ihm besteht, hat Cyrill nicht ausdrücklich angegeben. Ist jedoch der Böse der ἀντικείμενος δαίμων, und bleiben wir im Bilde des Kampfes mit ihm, so kann, wenn die 6. Bitte bereits Gott um Bewahrung vor dem Tode im Kampfe anrief, die 7. Bitte nur auf Errettung von Wunden oder einzelnen Niederlagen durch den Bösen gehen. Das würde sachlich dem Sieg über den Bösen, wie ihn Origenes faßt, gleichkommen. Die Bitte darum hebt natürlich die Tatsache nicht auf, daß Gott sie aus den oben erwähnten pädagogischen Gründen nicht immer erfüllt. Aus alledem erhellt hier wieder einerseits die starke Abhängigkeit Cyrills von Origenes und anderseits doch seine Selbständigkeit in der Verarbeitung von dessen Gedanken.

Ausdrücklich bezeugt nun Cyrill, daß auf die Bitten sofort das Amen (= γένοιτο) folgt[2]. Er kennt also die bekannte

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 144f.
2) Ebenda p. 173, Anm. 2.

Doxologie als Schluß des Vaterunsers weder aus den Handschriften — wie auch Origenes davon schweigt —, noch als liturgische Schlußformel, die er unbedingt erwähnen müßte, wenn er in der Katechese die Gottesdienstordnung durchnimmt.

Das Vaterunser im Cyrillschen Sinne lautet:

Gott, der du die Herzen aller Himmelsbürger erfüllst und uns lieb hast wie ein Vater,
Möchte doch das Ansehen deines Namens durch frommen Wandel der Deinen gesteigert werden.
Dein Reich der ewigen Seligkeit komme herbei.
Dein Wille geschehe bei mir so vollkommen wie bei den Engeln.
Das Brot der Eucharistie gib uns, solange wir leben.
Beantworte unsere Versöhnlichkeit gegen unsere Schuldner mit der Vergebung der Schuld, die wir gegen dich begangen haben.
Wenn du uns eine Versuchung auferlegst, dann bewahre uns dabei vor endgiltigem Abfall
Und rette uns überhaupt, so oft der Böse uns zusetzt.
Amen.

Eine Zusammenfassung kann nur noch einmal den tiefgehenden Einfluß von Origenes auf Cyrill feststellen. Zu Clemens hat er kein erkennbares Verhältnis; Berührungspunkte gehen auf die Vermittlung durch Origenes zurück. Dessen Einfluß zeigt sich in der Übernahme einzelner Wendungen wie der vom Bilde des Himmlischen (Anrede) und gleicher Zitate (Lev. 26 12 bei der Anrede, Rö 6 12 bei der 2. Bitte, Ps 65 10 bei der 6. Bitte), vielmehr aber natürlich in der gleichen Weise, das Sein Gottes im Himmel, die Begriffe ἐπιούσιος, σήμερον, ὀφείλημα, ὀφειλέτης, das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Vergebung, den πειρασμός wenigstens zum Teil, den Anteil Gottes daran und den πονηρός mit seinem Tun zu erklären. Solche weitgehende Übereinstimmungen zwingen zu der Annahme, daß Cyrill die Schrift des Origenes περὶ εὐχῆς gekannt hat. Besonders aber die unmotivierte Art, den ἄρτος geistig zu deuten und die künstliche Exegese des Kommens in Versuchung zeigen die Größe der Autorität von Origenes für Cyrill.

Aber andrerseits hat sich Cyrill doch auch eine starke und wohlbegründete Selbständigkeit gegenüber Origenes ge-

wahrt. Er bietet statt der ethischen Kindschaft die religiöse und hält sich von der Extravaganz der Sündlosigkeit des Gotteskindes fern, er bietet die praktische Heiligung des Namens Gottes statt der intellektuellen, das eschatologische statt des spiritualistischen Reiches Gottes; er hat seine eigne Antithese in der Erklärung von Himmel und Erde. Seine Exegese der 4. Bitte hat einen anderen Schwerpunkt, er hat seine eigene Meinung in der Auslegung der 6. und 7. Bitte. Es zeigt sich darin offenbar der Einfluß seiner antiochenischen Schulung. Von Allegorien hält er sich im allgemeinen frei, seine Exegese ist meist einfach und besonnen, und so bedeutet er denn gegenüber Origenes in der Vaterunser-Exegese ungefähr den gleichen Fortschritt zum Religiösen und Praktisch-Kirchlichen, wie ihn Origenes über Clemens hinaus bedeutete.

---

4. Gregor von Nyssa.

Wann Gregor von Nyssa seine fünf Homilien über das Vaterunser gehalten hat, ist noch nicht erforscht. Jedenfalls aber sind sie jünger als die oben behandelte Auslegung Cyrills von Jerusalem. Daß sie als Homilien in alle Tiefe der exegetischen Probleme einführen, kann man natürlich nicht erwarten. Trotzdem ist ihr exegetischer Ertrag nicht gering.

Zur Anrede. Gott ist unser Vater, wir sind Gottes Kinder kraft unserer Wesensverwandtschaft. Wir gehören vermöge unserer Ähnlichkeit zusammen, und zwar bedeutet πατήρ streng genommen αἰτία τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος (726 D der Krabingerschen Ausgabe). Gott ist die Ursache unsers Daseins, und nach dem Gesetz, daß der gute Baum nicht schlechte Früchte bringen kann, muß alles, was auf Gott zurückgeht, ihm ὁμογενής sein. Mit demselben Sprachgebrauch heißt der Teufel Vater der Lüge und Sünde, die leidenschaftlichen Seelen Kinder des Zornes, die reinen Seelen Kinder des Lichts (727 A.).

Liegt die Sache so, dann darf nur der Gott Wesensähnliche ihn Vater nennen. Wer böse ist und tut es doch, der beleidigt Gott, weil er ihn der Verwandtschaft mit dem Bösen bezichtigt (726 D.), Gott würde ihn streng abweisen (727 D.):

wenn ein solcher „Vater“ sagt, dann ruft er damit in Wirklichkeit den Teufel an (727 A.). Gott „Vater“ nennen ist also eine gefährliche Sache (728 A.). Nur wer sein Leben vom Bösen gereinigt hat (726 C. 728 A.), darf es tun. Die Wesensähnlichkeit und Kindschaft besteht mithin in der sittlichen Reinheit, die ein gutes Gewissen gibt, und der Sinn der Anrede läuft darauf hinaus, uns zu einem tugendhaften, hocherhabenen Leben zu ermahnen (727 B. 728 B.).

Das ergibt sich auch noch auf andere Weise aus dem ersten Gedanken. Ist Gott unser Vater und wohnt er, wie die Anrede sagt, im Himmel, dann ist der Himmel unser eigentliches Vaterland, während wir auf Erden in dem Elend der Fremde leben (728 B.C.). Das soll uns locken, diesem Vaterlande wieder zuzustreben, und der Weg dazu ist ein gottentsprechender Wandel (729 B.C.D.).

Wie ja hinlänglich bekannt ist, war Gregor starker Origenist. Es kann darum nicht wundernehmen, daß wir gleich hier Anklängen an Origenes begegnen. Gregors Theorie von der Kindschaft ist mit Origenes stark verwandt. Bei beiden besteht sie in der ethischen Wesensähnlichkeit. Aber die Ableitung ist verschieden. Was Origenes aus einer Fülle von Bibelstellen entnimmt, das leitet Gregor alles spekulativ aus dem Worte „Vater“ ab, — er stellt auch nicht zufällig die θεῖα γραφή und die οἰκεῖοι λογισμοί als Erkenntnisquellen nebeneinander (726 A.B.).

Die Konsequenz dieses Kindschaftsbegriffs ist dann auch bei beiden die gleiche: nur der Reine darf sich Gotteskind nennen. Aber wer ist rein? Bei aller Gleichheit beider zeigt sich dasselbe Bild wie eben: Während Origenes mit Schriftstellen operiert, bietet Gregor allgemeine ethische Gesichtspunkte. Wer einigen Verstand hat und Gottes Eigenschaften kennt, der wagt nur dann, sich ein Gotteskind zu nennen, wenn er die erkannten göttlichen Eigenschaften, von denen Gregor αὐτοαγαθότης, ἁγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης und ἀϊδιότης nennt (726 A.), auch bei sich selbst wiederfindet. Umgekehrt ausgedrückt kann das Gotteskind keine schlechten Eigenschaften haben, deren Gregor einige aufzählt, ja es darf sich überhaupt bei nichts Schlechtem ertappen lassen (726 B.C.). Zieht man auch den rhetorischen Überschwang ab, so bleibt doch die Überzeugung übrig, daß

nur der Vollkommene ein Gotteskind ist, daß die fragliche Reinheit in Sündlosigkeit besteht. Damit kommt dann Gregor zu derselben Anschauung, wie sie Origenes vom Gotteskind hatte.

Das scheint ein sehr hohes Ideal, aber es erfährt eine ziemliche Herabstimmung, wenn man hört, wie Gregor über den Weg, dazu zu gelangen, redet. Er kennt überhaupt, wie es scheint, nur zwei grob umrissene Kategorien von Menschen, die Gottlosen und die Frommen, die er in häufigen, homiletisch sicher wirksamen Antithesen zeichnet. Er rückt sie mit dem Wort des Paulus 2. Kor. 6 14 möglichst weit auseinander (726 D.) und zieht einen tiefen Graben zwischen beiden. Die Tugend ist vom Laster deutlich geschieden (729 C.). Dadurch kommt alles, was nicht gerade Laster an sich hat, wofür Gregor viele Beispiele gibt (z. B. 730 B.), auf die Seite der Tugend zu stehen. Klassisch spricht er das bei der 3. Bitte aus: wo nichts Böses ist, muß unbedingt Gutes sein (744 C.). Die Vollkommenheit und Reinheit des Lebens ist dann damit gegeben, daß man sich von Lastern frei macht (730 C.). Das mag Gregor nicht zum Bewußtsein gekommen sein, aber es liegt in der Konsequenz seiner Anschauung. Gegenüber Origenes bildet es eine starke Abschwächung und Vergröberung des Kindschaftsideals.

Nach dem andern Gedankengange ist es vollends leicht, so zu werden, wie Gott uns haben will, ihm ähnlich, sodaß wir ins Vaterhaus zurückkehren können. Man braucht nur möglichst (ὡς ἔστι δυνατόν) gerecht, fromm und gut zu werden, dann kommt man mühelos ganz von selbst (ἀμόγητι κατὰ τὸ αὐτόματον) in den Himmel! Und nicht einmal das erste macht Mühe, es kostet uns nur eine Willensentscheidung (ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου κεῖται), gerecht usw. zu werden, denn auf das Wählen folgt auch das Erlangen, und diese Entscheidung für das Gute ist nicht schwer (οὐδεὶς ἔπεστι πόνος). Wir sind also sogleich im Himmel, wenn wir unsern Sinn auf Gott richten (729 C.D.). Hiernach ist die Kindschaft mit dem Willensentschluß der Hinwendung zu Gott gegeben, ein an und für sich richtigerer Gedanke als der vorher ausgeführte. Gregor hat diesen Widerspruch offenbar nicht empfunden, nicht einmal in der Form, daß er erst die Schwierigkeit, Gott ähnlich zu werden (727 C.), dann dessen Leichtigkeit betont (729 C.D.). Von Origenes entfernt er sich mit diesen Gedanken noch weiter.

Wenn Gregor mehrfach auf ein gutes Gewissen als auf

die Voraussetzung für unser Recht, Gott Vater zu nennen, Wert legt (726 A.C.D.), so berührt er sich darin mit Origenes und Cyrill. Origenes braucht zwar den Ausdruck συνείδησις nicht gerade, hat aber die Sache (π. ε. 22 3). Cyrill bringt dann den Ausdruck καθαρὰ συνείδησις, aber sein Inhalt ist anders als bei Origenes und Gregor. Er fundamentiert es nicht subjektiv in der Vorzüglichkeit seines Wandels, sondern objektiv in der Erlaubnis des menschenfreundlichen Gottes[1].

Das Sein Gottes im Himmel macht Gregor nicht zum Gegenstand einer eignen Erörterung, doch scheint seine Auffassung durch das homiletische Gewand seiner Rede hindurch. Der Himmel ist einmal gedacht als etwas nicht räumlich zu Erreichendes, sondern als geistige Größe, in die man sich durch einen Willensentschluß versetzt (729 C.). Er ist ein Zustand des Glückes (εὐκληρία, 728 C.), besonders natürlich der Seligkeit (μακαριότης, 730 D.). Man kommt hinein, wenn man sich an Gott hängt (729 D.). So bedeutet er den geistigen, beseligenden Zusammenhang mit Gott, der von jeder Raumvorstellung unabhängig ist. Wer sich an Gott hält, ist da, wo Gott ist (729 D.).

Damit ist zunächst einmal, wie bei Origenes und Cyrill jede Vorstellung räumlicher Bestimmtheit vom Sein Gottes im Himmel abgewehrt und alles in die geistige Sphäre gerückt. Andrerseits kennt Gregor auch die Betrachtungsweise des Himmels als eines Teiles der Welt, zu dem man sich im Geiste aufschwingen kann, durch den Äther und über die Sterne empor (725 C.). Bei der Erklärung der 3. Bitte tritt das besonders hervor; da heißt der Himmel geradezu ἡ ἄνω λῆξις, der obere Aufenthaltsort (743 C.)[2]. Eine Verbindungslinie ist nicht gezogen, aber wir werden annehmen dürfen, daß sie die gleiche wie bei Origenes und Cyrill ist, daß Gott mit den Himmelsbewohnern in engstem geistigen Zusammenhang steht. Auch hier ist also Gott insofern im Himmel, als er dessen Bewohner geistig erfüllt. Aber nicht nur sie, sondern auch seine Kinder auf Erden. Es herrscht in diesem Punkte vollste Übereinstimmung Gregors mit seinen Vorgängern.

1) Auch Gregor spricht von dem εἰκών Gottes im Menschen (727 D. 729 A.) wie Origenes und Cyrill und von der Teufelskindschaft der Bösen (727 A. 730 C.) wie Origenes.

2) cf. Dibelius, p. 66.

Mehr als diese legt Gregor Wert auf den Zusammenhang der einzelnen Teile des Vaterunsers. Nach der Anrede erwarte man, daß gleich diejenige Bitte folge, die dem betenden Menschen am meisten am Herzen liege, die Hilfe Gottes gegen Sünde und Leidenschaft (733 C.D. 734 A.). Aber das bringe erst die 2. Bitte mit ihrem Ruf nach dem hilfreichen Reich Gottes. Die 1. Bitte zeige zunächst das höchste von allem Guten, das erreicht werden müsse, den ἁγιασμός des Namens Gottes. Wenn daran dann sofort die Bitte um Hilfe angeschlossen werde, so lehre dieser Zusammenhang, daß das erstrebte Ziel nicht ohne die göttliche Hilfe erreichbar sei (734 B.C.).

Bezüglich der 1. Bitte ist Gregor mit den andern Auslegern einig, daß Gottes Name an sich völlig heilig ist und darin keine Steigerung erfahren kann (734 A.B.). Dann führt Gregor weiter aus: Mit ihrem schlechten Lebenswandel lästern viele Christen durch den Mund der Heiden den Namen Gottes (734 C.D.). Umgekehrt macht der fromme Wandel des Christen solchen Eindruck bei den andern, daß sie den Namen seines Gottes preisen (735 A.—D.). Gottes Namen heiligen heißt also ihm durch frommen Wandel Ehre machen, ihn verherrlichen (ἁγιάζειν = δοξάζειν, 736 A.). Das ist im Grunde dieselbe Gedankenführung, wie sie Cyrill bot; sie hat nur den formellen Unterschied, daß Gregor den Ausdruck βλασφημία auch von einem bösen Wandel braucht, während Cyrill da βεβηλοῦσθαι sagt und βλασφημεῖν sinngemäß auf die Worte der Heiden beschränkt.

Bei der 2. Bitte bestätigt sich uns wieder die Beobachtung, daß Gregor statt biblischer Gedanken, wie sie Origenes und Cyrill boten, philosophische Erörterungen bringt. Während Origenes und Cyrill das Reich Gottes oder Himmelreich trotz ihrer Verschiedenheit als die feste religiöse Größe aus der Verkündigung Jesu kennen, spekuliert Gregor über den Begriff βασιλεία. Das gibt ihm zuerst Anlaß, das Mißverständnis abzuwehren, als sei Gott noch nicht βασιλεύς dieser βασιλεία; nein, er ist schon König des Alls, und da er unveränderlich ist, könnte er auch garnicht in einen andern Zustand, einen neuen Herrscherberuf übergehen (736 B.). Das Modell seiner Ausführungen bildet nun weiterhin der politische Staat, daher wird der Machtfaktor des Reiches Gottes besonders hervor-

gehoben. Gottes βασιλεία ist die oberste in der Welt und will sich auf allen Gebieten durchsetzen, auch auf dem sittlichen in der Menschheit, wo aber die Durchsetzung durch die freie Unterordnung des Menschen zustande kommen soll (736 B.). Indes hat sich schon auf diesem Gebiet infolge einer falschen, irrtümlichen Entscheidung des Menschen die feindliche Macht der Sünde und des Todes mit furchtbarer Zwingherrschaft festgesetzt (736 C.D.). Soll sich Gottes Herrschaft auch hier durchsetzen — und darum bitten wir —, so ist das nicht anders als durch härtesten Kampf auf dem Schlachtfelde der Seele möglich (736 D. 737 A.C.D.).

Gottes βασιλεία ist also die unumschränkte Herrschaft Gottes in der Welt, ihr Kommen, wie es allein verstanden werden kann, ihre Durchsetzung in der diesseitigen Menschenwelt. Sie ist vollendet, wenn das Reich der Sünde und des Todes in ihr überwunden ist, und das geschieht in gewaltigem Ringen, wozu Gott der Seele seine Bundesgenossenschaft (συμμαχία) schenkt, seine Hilfstruppen sendet, die Engel, die Tausende von εὐθύνοντες (= Regierende, eine Klasse himmlischer Mächte?), die Myriade derer, die zur Rechten stehen (737 C.D.). Psychologisch ausgedrückt heißt das, daß die Leidenschaften in der Seele vergehen sollen, daß die Sünde ihre Macht verlieren soll und die Seele infolgedessen auch von Tod und Vergänglichkeit befreit wird (736 D. 737 A.). Man sieht deutlich, wo hier der Schwerpunkt liegt: in der Kampfesstellung des Reiches Gottes. Es ist die Größe, die uns zum Sieg über Sünde und Tod hilft. Gewiß, es finden sich auch positive Aussagen: es ist das Reich der freien Tugendübung (736 C.), das Reich des Lichts, des Lebens, der seelischen Gesundheit, Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), Unvergänglichkeit (737 B.), des Friedens und der Freude (737 D), aber die breite Schilderung ist seiner kriegerischen Seite gewidmet.

Der Vergleich mit Origenes ergibt daher mehr formale als wirklich inhaltliche Verwandtschaft. Beide betrachten das Reich Gottes als eine im wesentlichen geistige Größe, deren Äußerungen sich hauptsächlich in dieser Welt zwischen Gott und der Einzelseele vollziehen. Aber nun beginnen gleich die Differenzen. Das Ziel ist bei Origenes beseligende Gegenwart Gottes in der Menschenseele, die natürlich auch eine Front-

stellung gegen das Reich der Sünde hat, bei Gregor Machtdurchsetzung Gottes auch in der Menschenseele gegenüber dem Reich der Sünde, die natürlich auch eine Beseligung der Menschenseele mit sich bringt. Daher kommt der jenseitige Abschluß des Reiches Gottes bei Gregor noch kürzer weg als bei Origenes, denn zur Machtdurchsetzung Gottes in der Seele, zum Tugendleben, kann, ja muß es schon in diesem Leben kommen, nur die Befreiung von Tod und Vergänglichkeit bleibt dem Jenseits. Daß Gregor auch einen absoluten Abschluß des Reiches Gottes in der Welt in eschatologischem Sinne kennt, kann man schon aus seinem Begriff von βασιλεία entnehmen: Gott wird nicht ewig neben sich ein ihm widerspenstiges Reich des Bösen bestehen lassen. Auch lehrte ja Gregor die Apokatastasis[1]. Hier jedoch spricht er immer nur von dem Ausschluß aus der Menschenwelt.

Damit ist schon das Verhältnis Gregors zu Cyrill berührt. Cyrills eschatologisches Reich lehnt Gregor nicht ab, aber es ist ihm nebensächlich gegenüber der Machtfrage. Und was Cyrill für die Voraussetzung der 2. Bitte ansieht, die sittliche Reinigung, darin erblickt Gregor gerade das Wesen und den Inhalt der 2. Bitte.

Besondere Behandlung erfordert noch die Erklärung Gregors zu dem eigentümlichen Lukastext, den er uns für die 2. Bitte überliefert: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (738 A.). Auf die textkritische Seite der Sache, die ja neuerdings durch Harnack[2] wieder zur Erörterung gekommen ist, kann hier nicht eingegangen werden, aber auch die Frage nach der Abhängigkeit in der Erklärung bleibt ungelöst, da Gregor der erste der hier behandelten Kirchenväter ist, der diesen Lukastext bietet. Im wesentlichen nutzt er die Stelle nur zu einer dogmatischen Polemik gegen die Pneumatomachen aus, sodaß an exegetischer Ausbeute nur die Beziehung des καθαρίζειν auf die Sündenvergebung, zu der der heilige Geist als Glied der Trinität volles Recht habe, übrig bleibt.

1) cf. Rupp, Gregors, des Bischofs v. Nyssa, Leben usw. p. 243ff.

2) „Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers." Sitzungsberichte der K.Preuß. Akad. d. Wiss. 1904, S. 170 ff. — Siehe auch Chase The Lord's prayer, p. 25ff.

Die 3. Bitte zerlegt Gregor in zwei Teile, die eigentliche Bitte γενηθήτω τὸ θέλημά σου und den Zusatz (προσθήκη) ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

Der Inhalt des Willens Gottes erschließt sich uns von dem Satze aus: die Gesundheit der Seele besteht darin, daß man den göttlichen Willen gern tut, wie wiederum die Abweichung von dem guten Willen eine tödlich verlaufende Krankheit der Seele ist (741 B.). Gregor nennt diese Krankheit auch Sünde (741 A.) oder Gift des Ungehorsams (741 C.) und erklärt ihre Entstehung aus dem Überhandnehmen des Begehrungsvermögens über die Enthaltsamkeit, aus der maßlos werdenden Neigung der Begierde zum Unerlaubten (741 A.). Damit ist die Krankheit als ethischer Defekt des Menschen gekennzeichnet, und Gottes Wille ist das Gegenteil von Sünde und Ungehorsam, das Gute. Denn Gottes Wille ist geradezu das Erkenntnisprinzip des Guten (743 B.). Wer aber das Gute will, will alle Tugenden verwirklichen. Inhalt des göttlichen Willens ist demnach die Verwirklichung aller Tugenden.

Bekanntlich ist der Mensch nun aber willenskrank, ungehorsam, Gottes Willen abgeneigt. Es muß daher eine Umwandlung erfolgen, und das geschieht dadurch, daß Christus, der rechte Arzt für Seelenleiden, den krankmachenden Anlaß entfernt, indem er uns durch die Worte des Gebets, die er uns wie eine Arznei eingibt, auf andere Gedanken bringt, die uns nun Gottes Willen geneigt machen (741 B.C.D.). Mit der Willensänderung ists aber noch nicht getan, nun muß auch die wirkliche Durchführung des Guten geschehen, und da zeigt sich, daß zwar bei der Entscheidung für das Böse nichts leichter als die Ausführung ist, daß aber für eine tatsächliche Rückkehr ins Gute der Wille viel zu schwach ist (742 C.D.). Darum bitten wir hier, daß Gott unsern guten Willen nun auch zur Tat kräftigt (743 A.). Gottes Wille „geschieht" also durch unsere Willensänderung und Gottes Beihilfe zur Durchführung.

Natürlich muß dem Entschluß: Ich will mich ändern (= Gottes Wille geschehe auch bei mir) die Absage an das alte Sündenleben vorausgehen und dies in dem Bekenntnis vor Gott ausgesprochen werden (741 D. 742 A.). Das ist das schmerzliche, die ὀδῦναι, an der Arznei (741 D.). Zur richtigen Wertung dieser Aussagen muß hier wieder an den Tugend-

begriff Gregors, wie er sich bei der Auslegung der Anrede ergab, erinnert werden.

Der Zusatz ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς bietet nun nichts Neues mehr. Denn Gottes Wille so wenig wie unser Streben begnügt sich letzten Endes mit einer unvollkommenen Durchführung aller Tugenden. Wenn wir darum zu unserer Bitte um Hilfe zur Verwirklichung aller Tugenden noch hinzufügen „wie im Himmel", d. h. wie es die Engel tun = vollkommen, so bedeutet das höchstens eine Illustration, keine Steigerung. Vollends die Worte „so auch auf Erden" sind nur eine Wiederholung (744 B.—745 A.). Gregor scheint das auch selbst empfunden zu haben und sucht die Leere der Worte bei seiner Auslegungsweise durch einen langen Exkurs über das Verhältnis von Engeln und Menschen nach Gottes Schöpferplan zu verdecken (743 B.—744 B.). Im übrigen hat er aber schon mit der ersten Hälfte das erreicht, was die anderen Exegeten erst aus der ganzen Bitte entnahmen, den Vollkommenheitsgedanken und den irdischen Schauplatz des geschehenden Willens Gottes, die Christenheit. Es beschäftigt ihn nun nur noch die Frage, ob eine solche engelgleiche Vollkommenheit des Menschen möglich sei, und er findet ihre Lösung in der 4. Bitte (745 A. B.).

Für die von Gregor befolgte Zerlegung der 3. Bitte läßt sich höchstens die Äußerung des Origenes im Römerkommentar a. a. O. als Parallele anführen, aber sie ist, wie gesagt, ein unsicheres Zitat. Die Begründung des Verzichts auf Geltendmachung des eigenen Willens wäre bei beiden gleich: unser Wille ist fehlsam; aber das Ziel des Willens Gottes dürfte verschieden sein. Bei Origenes bezieht er sich auf alle dem Beter nötigen Dinge, bei Gregor auf die Sittlichkeit. — Die Antithese Engel-Menschen deckt sich mit der Cyrills, namentlich auch in der gelegentlichen Zuspitzung auf den Einzelnen. Im ganzen aber zeigt sich Gregor sehr selbständig.

Die 4. Bitte beantwortet nach Gregors Ansicht die von der dritten offen gelassene Frage, ob wir Menschen überhaupt die Reinheit der Engel erreichen können, da wir doch von den irdischen Sorgen tausendfach gehemmt werden, mit entschiedenem Ja. Wir können nämlich der Bedürfnislosigkeit (τὸ ἀνενδεές) der Engel die gleichwertige, aber unserer anderen Natur angepaßte Anspruchslosigkeit (ὀλιγαρκία) im Sinne der

Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) an die Seite stellen (745 B.C.). Das lehrt die 4. Bitte[1]. Denn der ἄρτος ist das gewöhnliche leibliche Brot, und weil nichts anderes daneben erwähnt ist, so sollen wir auch um nichts anderes bitten (745 C.D.). Ganz streng führt aber Gregor den Begriff Brot doch nicht durch, sondern versteht alles darunter, was „zur Erhaltung des leiblichen Daseins genügt" (750 C.). Das ist Nahrung und mäßige, leicht zu beschaffende Arbeit (746 A) — Gregor der Asket und Mönchsfreund scheint durch. Daß diese Nahrung auch wieder nur die einfachste und notwendigste ist, liegt schon in dem Ausdruck Brot (746 B.). Zusammenfassend ist also unter Brot die Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse zu verstehen.

ἐπιούσιος wird von Gregor beiläufig durch ἐφήμερος „täglich" wiedergegeben (745 B.), sonst spielt es bei ihm keine Rolle. Aber auch so wird das Wort zur Selbstverständlichkeit, an die man höchstens in dem Ausspruch Gregors einen Anklang finden könnte, daß wir statt der verbrauchten stets erneuernde Stoffe für unser Leben bedürfen (745 C.), daß uns also nicht mit einer einmaligen Befriedigung gedient ist.

Wir treffen hier auf eine dem Origenes mit seinem Spiritualismus diametral entgegengesetzte Erklärungsweise, zu der vielleicht Cyrill die Brücke gebildet hat, denn er gab schon zu, daß der ἄρτος reales Brot sei, wenn auch nicht das gewöhnliche. Gerade Gregor, der Origenesschüler, faßt es nun völlig real und widerspricht dann dem Meister auch darin, daß er betont: Wir dürfen, ja sollen hier um irdische Dinge bitten. Bei dieser Stellung ließe sich die frühere Erklärung von ἐπιούσιος garnicht aufrecht erhalten.

Eine fremde Beziehung trägt Gregor in das Wort δός ein, wenn er betont σὺ δὸς τὸν ἄρτον (748 D.). Er kennt nämlich zwei Möglichkeiten, Brot zu bekommen: von Gott, der nur die Gerechten speist, und vom Teufel, der die Bösen beköstigt (748 D. 749 A.). Der Christ will es natürlich nur von Gott haben (σύ), stellt sich damit dann aber in die Reihe der gerechten Bittsteller und verpflichtet sich zu gerechtem Wandel.

In derselben Weise preßt Gregor aus dem σήμερον die neue Lebensweisheit (ἄλλη φιλοσοφία) heraus, daß wir für das

1) Dibelius, p. 67.

Morgen nicht sorgen sollen (749 C.). Denn wir wissen nicht, was der nächste Tag bringt, also ist es zwecklos, und Gott weiß viel besser, was für uns gut ist (749 D. 750 A.). Damit ist uns nicht jede Bitte für die Zukunft verboten, aber jedenfalls die auf leibliche Bedürfnisse bezügliche. Um die Seelengüter der Zukunft sollen wir gewiß eifrig und überhaupt vor allem bitten, als um die wichtigeren (750 B.C.D.).

Mit diesen letzten Sätzen zeigt Gregor, der auch das σήμερον im Gegensatz zu Origenes und Cyrill streng auf den einzelnen Tag beschränkt, schließlich doch noch seine innere Verwandtschaft mit den anderen Auslegern. Zwar dürfen wir um irdische Dinge bitten, das steht fest, aber es ist mehr eine Konzession an unsere menschliche Natur: eigentlich sind nur die Seelengüter, die unvergänglichen und bleibenden Dinge, angemessener Gebetsgegenstand[1].

Der eigentliche Sinn der 4. Bitte ist schließlich der, uns durch Anspruchslosigkeit zu der engelgleichen Vollkommenheit zu leiten, ein Ziel, das schon die 3. Bitte erstrebte. Wie das zustande kommt, wird klar, wenn man bedenkt, daß für Gregor dem Irdischen an sich schon etwas Sündiges anklebt. Zwar hat der Mensch das αὐτεξούσιον (744 A.), ist also für sein Leben verantwortlich. Aber woran liegt es denn, daß die Engel rein und die Menschen böse sind? Daran, daß unser Erdenleib uns zur Erde niederzieht (743 C.), daran, daß wir mit tausend Sorgen an die Erde gekettet sind (745 A.), daran, daß sich alles Schlechte über unser tiefgelegenes Dasein (κοιλὴ ζωή) wie ein schlammiger Bodensatz ergoß, und alle möglichen Leidenschaften und schlimmen Neigungen uns überfluteten, sodaß die Menschheit befleckt und durch diese Finsternis gehindert wird, das göttliche Licht der Wahrheit zu sehen (744 B.C.). Das alles beeinflußt unsere Entscheidung aufs stärkste, wenn es sie auch nicht ganz ausschaltet, es trägt einen großen Teil Schuld an unserer Sünde. Daher ist es ganz gut möglich, daß wir durch Loslösung aus den Fesseln des Erdentreibens in ἀπάθεια und ὀλιγαρκία zur engelhaften Vollkommenheit gelangen können. Ihre Erreichbarkeit ist nun einmal patristische Grundanschauung.

Für die 5. Bitte ergibt das nun bei Gregor einen ernst-

1) Inwiefern das Theorie bleibt, zeigt auch Dibelius, p. 48f.

lichen Zwiespalt. Es ist ja seine Ansicht, daß wir nach dem Wortlaut der 5. Bitte täglich im Vaterunser bekennen, daß wir noch Sünde begehen. Unsere ὀφειλήματα bestehen einmal in der Gesamtschuld der Menschheit, die von ihrem ersten Fall in Adam herrührt und an der jeder Mensch teilnimmt, weil er eben Mensch ist. Sie haftet an der Natur (745 A.B. 755 B. 756 B.). Schon das benimmt dem Menschen ein für allemal das Recht, sich für sündlos zu halten, auch wenn er ein Elias, ein Täufer, ein Petrus, Paulus oder Johannes wäre (754 C.D. 755 A. 756 B.). Andrerseits kommt nun noch die große Menge der Sünden hinzu, die wir selbst im eigenen Leben begehen. Sie bezeugt uns unser Gewissen (756 C.) und bestätigt ein Blick auf die rings um uns aufgestellten Netze der Sünde (757 C.), in die sich Leib (756 D.—757 C.) und Seele (757 C.D.) immer wieder verfangen, sodaß es „schwer, ja gänzlich unmöglich ist" (756 C.), nicht in Sünde zu fallen. Wieder und wieder fragt Gregor, wer sich wohl des Gegenteils rühmen könne (756 D. 757 C.D. 758 A.).

Trotzdem klingt immer einmal wieder die Anschauung durch, daß es doch möglich sei, ein reines Gewissen zu haben und von menschlichen Verfehlungen weit entfernt zu sein, d. h. wie der reiche Jüngling alle Gebote zu halten (754 C.). Nur soll ein solcher sich nicht einfallen lassen, sich für sündlos schlechthin zu halten und sich von der 5. Bitte zu dispensieren — wegen der Erbsünde. Man hat bei dieser Differenz das Gefühl, daß es Gregor mit der Betonung der bleibenden Sündhaftigkeit des Christen doch nicht so recht Ernst ist, daß die Sätze darüber διαλεκτικῶς[1] geschrieben sind. Wie sollte es auch möglich sein, wenn sie wirklich Tatsache wäre, die engelgleiche Vollkommenheit der 3. und 4. Bitte zu erreichen!

Neu gegenüber seinen Vorgängern ist an Gregors Aussagen die Hereinziehung der Erbsünde in die Beweisführung. Cyrill sagt nichts von ihr, und auch bei Origenes finden sich in περὶ εὐχῆς nur Andeutungen. Bei der 5. Bitte klingt sie leise durch, und bei der 6. Bitte erinnert Origenes an die falsche gottfeindliche Richtung unseres Fleisches. Ebenso bedeutet der in jedem Sünder ruhende Teufelssame (Auslegung der Anrede) etwas Ähnliches. Wie scharf Origenes eigentlich den

1) Harnack, Dogmengeschichte [4] II. p. 62 unten.

Gedanken der Erbsünde vertritt, zeigt z. B. κατὰ Κέλσου III, 62: κακίαν ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις und III, 66: πάντες ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν. Selbst eine völlige Umwandlung zu reinem Leben kann diese Tatsache nicht aus der Welt schaffen. — Hier mag Gregor seine Gedanken über die Erbsünde geschöpft haben. Übereinstimmend halten beide die 5. Bitte auch für die Vollkommenen fest, Origenes wegen früherer Sünden, Gregor eben wegen der Erbsünde. Die göttliche Vergebung beschreibt Gregor als ἀμνηστία τῶν πλημμεληθέντων oder πλημμελημάτων (751 C. 755 B.), die menschliche als ein λύειν von einem χρέος, als ein Vernichten der Schuldscheine (συμβόλεια) (758 C.). Das stimmt zu Origenes, der in ἀμνησικάκως φέρειν einen ähnlichen Ausdruck brauchte, wenn auch von der menschlichen Vergebung. Daß Gregor diese im Grunde ebenfalls als solche ἀμνηστία auffaßt, folgt schon aus seiner Forderung gleichen Verhaltens von Gott und Mensch (751 C.D.). Die ὀφείλοντες werden wie bei Cyrill gelegentlich οἱ πέλας genannt (758 C).

Wenn Gregor schon bisher manchmal den nüchternen Sinn für die Wirklichkeit etwas vermissen ließ, so überbietet er sich darin nun mit seinen Ausführungen über das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Vergeben. Dessen negative Seite lautet: Wer nicht selbst vergibt, bekommt keine Vergebung. Erst wenn wir selbst vergeben haben, dürfen wir überhaupt die Bitte um Vergebung aussprechen (751 C.), denn solange wir als Unversöhnliche böse sind, besteht ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen Gott und uns, der uns so gänzlich von Gottes Menschenfreundlichkeit scheidet, wie Leben und Tod geschieden sind (751 D. 752 A.B.). Wollen wir zu Gott kommen und Vergebung finden, dann müssen wir vor allem einmal ihm ähnlich werden, speziell alle Gefühllosigkeit, Roheit und Härte gegen unsere Nächsten abgelegt haben (752 A.B.). Erst dann ist es überhaupt möglich, aber erst dann ist es auch billig, Vergebung zu bekommen. Denn es widerspricht den elementarsten Begriffen von Gerechtigkeit, Vergebung zu bekommen, während man selbst sie verweigert. Das setzt Gregor mit wirksamen Antithesen und unter Berufung auf das Gleichnis vom Schalksknecht auseinander (758 B.C.D.).

Mit dem Obersatz stimmen Origenes und Cyrill überein. Cyrill gibt überhaupt keine Begründung seines Inhalts, Origenes

läßt sie seine Leser aus dem Gleichnis vom Schalksknecht entnehmen.

Für Gregors Auffassung von der positiven Seite ist das Wort typisch: σὺ ἄφες, καὶ ὁ θεὸς ἐψήφισεν „vergib selbst, und Gott hat dir vergeben", du hast Gottes Urteil über dich in der Hand (752 D.). Man bekommt da den fatalen Eindruck des Mechanischen, daß der Handgriff unseres Vergebens bei Gott automatisch unsere eigene Vergebung auslöst. Der Mechanismus liegt in Gottes fester Zusage, darin, was Cyrill die συνθήκη nannte; und wenn Gregor gewiß auch nur sagen wollte, daß Gottes Vergebung uns so sicher wie automatisch zuteil würde, so liegt doch schon darin eine Herabwürdigung Gottes, dessen Persönlichkeit dabei verkürzt wird. Daß wir damit Gregor kein Unrecht tun, beweisen auch Sätze wie der, daß wir nicht in knechtischer Furcht und unter Gewissensqualen Gott um Vergebung bitten sollen, sondern mit dem freien Sinn (παρρησία), den das Bewußtsein gibt, sie rechtmäßig (κατ' ἐξουσίαν) bekommen zu können (752 C.). Hier ist der Anspruchsgedanke so stark betont, daß er alle, selbst die berechtigte, Scheu vor Gott auflöst.

Das alles geht zweifellos weit über das hinaus, was selbst Cyrill in den Vertragsgedanken gelegt hatte. Er hatte noch ein starkes Bewußtsein dafür gehabt, daß unsere Vergehen gegen Gott groß und schwer sind, und daß nur Gottes große φιλανθρωπία ihm das Versprechen der Vergebung abgerungen hatte (μ. κ. V 16). Er hatte das Bewußtsein davon bei Geltendmachung des Anspruches nicht verloren, und Gott erscheint bei ihm zwar als menschlicher Vertragsteilnehmer, aber doch in seiner Persönlichkeit gewahrt. Das gilt auch von Origenes. Trotzdem bedeuten sie beide Etappen auf dem Wege zu Gregors Anschauung und sind sicher seine — nur verzerrte — Vorlage gewesen.

Eine weitere Übertreibung schon vorhandener Gedanken begeht Gregor durch den Satz, den er freilich selbst wegen seiner Kühnheit entschuldigt, aber doch für richtig hält, unser Vergeben diene Gott hier geradezu als Vorbild, das er „nachahmen" müsse (752 D. 753 A.). Nicht nur, weil eine Leistung Anspruch auf Gegenleistung gibt (so Clemens, Origenes und Cyrill), sondern weil Gott sich doch unmöglich von dem Menschen, der leistet, was seine Natur hergibt, übertreffen

lassen kann; Gott muß — man möchte sagen: anstandshalber — das gute Beispiel des Menschen nachahmen und auch vergeben. Wenn dabei natürlich die Sünden, die Gott vergeben muß, größer und schwerer sind als die, die wir unsern Mitmenschen vergeben, so wird das durch Gottes große Überlegenheit an Macht und sittlicher Vollkommenheit wieder ausgeglichen (753 B.C.). Sicher sind diese Ausführungen Gregors ebenfalls unter Einfluß der Anschauungen von Origenes entstanden und gehen auch sachlich nicht allzu weit über ihn hinaus, aber doch gerade soviel, um unmittelbar anstößig zu werden.

Als Gesamtzweck der 5. Bitte ergibt sich nach dem allen für Gregor erstlich die Erlangung von Sündenvergebung, sodann die Mahnung zu Versöhnlichkeit gegen den Nächsten (760 B.) und endlich die Vergottung (θεὸς γίνεσθαι) des Menschen. Das führt er im Anfang seiner Rede aus. Sündenvergebung sei Gottes alleiniges Recht, wie Gregor wenig überzeugend behauptet; also wird der Mensch, wenn er nach dem Gebot der 5. Bitte Vergebung übt, Gott in gewisser Weise gleich (751 B.). Mehr Gewicht kommt dem andern Beweisgang zu, den Gregor durch Verallgemeinerung des oben angeführten Satzes gewinnt, daß wir, um Vergebung bei Gott zu finden, ihm durch Ablegen unserer Härte ähnlich werden müssen. Gregor findet darin ganz allgemein gelehrt, daß wir Gott ähnlich werden müssen, ehe wir ihn um etwas bitten dürfen. Wer Gott πρὸς ἕκαστον διὰ τῆς προαιρέσεως ὁμοιούμενος ist, der ist gewissermaßen Gott geworden und hat seine menschliche Natur zur göttlichen umgewandelt (751 C.D. 752 B.). Damit erreichen wir den Gipfel der Tugend, der noch die engelgleiche Vollkommenheit hinter sich läßt (751 B.).

Während die ersten beiden Angaben über den Sinn der 5. Bitte in Origenes und Cyrill ihre Vorbilder fanden, steht die letzte Ausführung darüber ohne erkennbares Vorbild da.

Die 6. und 7. Bitte betrachtet Gregor im engsten Zusammenhang. Wie Origenes ist er der Meinung, daß beide den gleichen Inhalt in verschiedener Form ausdrücken. Was Origenes jedoch nur formal belegte, sucht Gregor vom Inhalt aus nachzuweisen. πειρασμός und πονηρός sind in der Bedeutung (κατὰ τὴν σημασίαν) ein- und dasselbe, denn die Wortstellung zeigt, daß „der, der nicht in Versuchung ist, gänzlich

außerhalb des Bösen ist, und der in Versuchung befindliche notwendigerweise im Bösen ist" (760 C.D.). Warum jedoch so identisch, als stände da: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns davon" zu übersetzen ist, dafür bleibt Gregor den Beweis schuldig. Offenbar genügte ihm hier die Autorität von Origenes. Er übertrumpft diesen aber wieder durch die Vermutung, daß πειρασμός geradezu ein von Jesus geprägter Name für den Teufel sei[1].

Damit ist schon Gregors Anschauung über das Wesen der Versuchungen gegeben. Sie sind Angriffe (προσβολαί) des Bösen, der unsere Seele an sich reißen will. Er fängt das aber nicht plump an, sondern sucht uns mit einem Köder (δέλεαρ) zu locken, und dieser Köder ist die κοσμικὴ ἀσχολία, die er unserer Lüsternheit (λιχνεία) hinhält. Wenn die Seele dem κόσμος entzogen ist, nicht etwa erst, wenn sie die λιχνεία abgelegt hat, hat die Versuchung gar keine Möglichkeit, an sie heranzukommen (760 D. 761 A.B.). Wieder bricht hier Gregors Neigung für die weltflüchtige Askese durch.

Im Grunde erretten wir uns demnach selbst von dem Bösen, wenn wir aus der Welt entfliehen, gerade so wie man sich vor dem Meer, dem Feuer, dem Kriege erretten kann, wenn man sich fern davon hält (761 A.). In der Welt sind die Versuchungen natürlich unvermeidlich, denn die Welt liegt im Argen, aber in der Weltflucht hören sie auf. Das alles kennzeichnet aufs Deutlichste als Ausgangspunkt der Versuchungen den Bösen. Zur Erklärung des μὴ εἰσενέγκῃς bildet Gregor den Gedanken, daß Gott uns in die Übel des Lebens (τὰ τοῦ βίου κακά) führen könnte, d. h. in das Weltgetriebe, wo die Köder des Bösen liegen (761 C.).

Gregor bietet damit die Auslegung von πειρασμός, die Origenes und Cyrill verworfen hatten, die aber dem eigentlichen Wortsinn mehr gerecht wird, wenn er ihn als Angriff des Bösen auffaßt. Mit seinen Ausführungen über die Welt als Köder und die Möglichkeit, diesen Versuchungen zu entgehen, steht er ganz allein. Origenes und Cyrill dachten hier nicht so oberflächlich. Andrerseits ist wieder seine Erklärung des Anteils Gottes an den Versuchungen maßvoller und daher befriedigender als die seiner Vorgänger.

---

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 107 Anm. 1.

Die Schlußdoxologie kennt Gregor offenbar, denn er schließt die 5. Homilie: αὐτῷ (= Χριστῷ) ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν[1]. Zum Text hat er sie dann aber offenbar noch nicht gerechnet.

Zusammenfassung. Im Sinne Gregors würde das Vaterunser zusammenhängend lauten:

Erhabene, den Ort der Seligkeit und alle Heiligen geistig erfüllende Ursache unsers Daseins, der wir wesensähnlich sind,

Möchte dein Name durch frommen Wandel der Deinen verherrlicht werden.

Schenke uns deine Bundesgenossenschaft im Kampfe mit der Sünde (nach Mt.).

Dein heiliger Geist komme zu uns und vergebe uns die Sünden (nach Lc.).

Hilf uns, denn wir wollen uns ändern und alle Tugenden in vollkommener Weise verwirklichen, wie die Engel tun.

Gib uns heute das nötigste, was wir zum Leben für den Tag brauchen, damit Anspruchslosigkeit uns ihnen gleich mache.

Wir haben unsern Schuldnern vergeben, nun laß uns, bitte. auch die gleiche Wohltat zuteil werden.

Führe uns nicht in das seelenbetörende Weltgetriebe hinein, sondern hilf uns, durch Weltflucht uns dem Bösen zu entziehen.

Daß Gregor mitten im Strom der Überlieferung steht, zeigt sich in den vielfachen Zusammenstimmungen aller drei Exegeten. Die Erwähnung des εἰκών, die doppelte Himmelsvorstellung bei der Anrede, die Betonung dessen, daß Gottes Name an sich heilig sei, bei der 1. Bitte, die Forderung vollkommener Erfüllung des Willens Gottes in der 3. Bitte, die durchklingende Überzeugung von der verhältnismäßigen Nebensächlichkeit irdischer Wünsche bei der 4. Bitte, die gleiche Wiedergabe von Schulden durch Sünden, von Schuldner durch Nächster, die gleiche Überzeugung von dem Ausschluß des Unversöhnlichen von Gottes Vergebung und von dem Anspruch auf Grund eigenen Vergebens, sowie dem Zweck der 5. Bitte,

1) cf. Chase, p. 174.

Sündenvergebung und Versöhnlichkeit zu erreichen, die gleiche Anschauung von der versucherischen Tätigkeit des πονηρός in der 6. und 7. Bitte sind die hauptsächlichsten Punkte der Übereinstimmung. Sie halten sich freilich oft etwas im allgemeinen.

Schärfere Beweise für die Bekanntschaft Gregors mit den Ausführungen seiner Vorgänger bilden die Punkte, in denen er sich dem einen entschieden anschließt, während er den andern ablehnt. So geht er mit Origenes allein in der ethischen Bestimmung der Kindschaft, der Forderung der Sündlosigkeit des Gotteskindes und der Zurückführung der Bösen auf den Teufel als ihren Vater (Anrede), in der spiritualistischen Diesseitigkeitsvorstellung vom Reiche Gottes (2. Bitte), in der Beziehung der Sündenvergebung für die Vollkommenen auf frühere oder Erbsünde und der Berufung auf das Gleichnis vom Schalksknecht (5. Bitte) und in der Identifizierung der 6. und 7. Bitte.

Mit Cyrill geht Gregor gegen Origenes in der Auslegung der 1. Bitte und der Antithese Engel-Menschen bei der 3. Bitte und auch in der Nichtspiritualisierung von ἄρτος.

Gerade aber der Umstand, daß er sich keinem durchgehends anschließt, zeigt seine Selbständigkeit. Sie tritt noch heller ans Licht, wenn wir die Reihe von Punkten anführen, in denen er sich keinem der Vorgänger anschließt. Er leitet den Kindschaftsbegriff spekulativ aus dem Begriff „Vater“ ab und bildet durch den neuen Gedanken des himmlischen Vaterhauses einen neuen Weg zur Kindschaft durch den Willenswechsel (Anrede). Er leitet den Begriff Reich Gottes spekulativ ab (2. Bitte). Er führt eine neue exegetische Behandlung der 3. Bitte ein, indem er sie in zwei Hälften zerlegt und dadurch ihren Hauptinhalt in die erste Hälfte verlegt. Er erklärt die 4. Bitte durchweg anders als seine Vorgänger, findet ihren Sinn in der Mahnung zur Anspruchslosigkeit und sieht damit die Forderung der Vollkommenheit der 3. Bitte erfüllt. In der 5. Bitte führt er die Erbsünde in den exegetischen Beweisgang ein und steigert in der bekannten Weise die Gedanken über das Verhältnis göttlichen und menschlichen Vergebens. Durch die von der 5. Bitte geforderte Gottähnlichkeit stellt er einen steigernden Zusammenhang mit der 4. Bitte her. Schließlich bringt er in die 6. und 7. Bitte den Sinn der Weltflucht, die die Freiheit von Versuchungen ermöglicht, gibt der

Versuchung eine ungezwungenere Deutung und führt den Anteil Gottes daran auf das rechte Maß zurück.

Nach diesem Befund kann ich mir das Urteil von Loofs[1], daß der exegetische Ertrag der exegetischen Predigten Gregors gering sei, nicht aneignen. Gregors Homilien über das Vaterunser wenigstens bieten eine Erörterung der meisten einschlägigen Probleme. Was aber noch wichtiger ist, sie zeigen, daß Gregor offenbar ein sehr selbständiger Kopf gewesen ist[2]. Sein Origenismus beschränkt sich oft auf bloße formale Übereinstimmung, während er seinen eignen Inhalt in die übernommenen Begriffe gießt. Ob er das mit Bewußtsein getan hat, ist freilich eine andere Frage. Er übernahm aber das Gute, wenn er es fand, auch von Cyrill. —

Sachlich bedeutet er gegenüber Origenes und Cyrill einen Rückschritt. Zwar hat er hier und da, so in der 4. und 6. Bitte eine nüchternere Exegese erreicht, aber das kann doch über seine sonstigen Mängel nicht täuschen. Die mannigfachen rhetorischen Übertreibungen, die Ersetzung der breiten Schriftgrundlagen, die namentlich Origenes bot, in der Erklärung von Kindschaft und Reich Gottes durch spekulative Argumente, die Vergröberung der Sittlichkeit durch seine Vorstellungen von Tugend und Vollkommenheit, Sünde und Versuchung, verbunden mit seiner Hinneigung zur weltflüchtigen Mönchsaskese, und endlich seine Beeinträchtigung der Persönlichkeit Gottes durch zu starke Anthropomorphisierung, ja Mechanisierung sind Zeichen einer abwärts gehenden Entwicklung der Theologie, der freilich seine Vorgänger in mancher Beziehung vorgearbeitet haben.

5. Chrysostomus.

In Chrysostomus begegnen wir einem Prediger und Kommentator des Vaterunsers zugleich. Er hat es einmal zum Gegenstand einer besonderen Predigt gemacht (ἑρμηνεία τῆς προσευχῆς, Mg. 51, 44ff.) und es in seinem Matthäuskommen-

1) „Gregor von Nyssa“ in P.R.E.[3] 7, 151, 58.
2) cf. Harnack, Dogmengesch.[4] II p. 39 Anm.

tar (ed. Field, I 277ff.) erklärt. Doch findet sich kein grundsätzlicher methodischer Unterschied zwischen beiden Auslegungsarten, da ja auch der Matthäuskommentar in Predigten besteht und sich etwa mit der Weise unserer heutigen Bibelstunden vergleichen läßt. Beide Erklärungen bieten viel exegetisches Material. — Außerdem zitiert Chrysostomus noch an 38 Stellen seiner Schriften Teile des Vaterunsers.

Zur Anrede. Im Matthäuskommentar (= Mτ) stellt sich Chrysostomus sogleich in scharfen Gegensatz zu Origenes und Gregor, wenn er in der Anrede „Vater" einen Trost findet. Sie ist ihm nicht sowohl die beängstigende Erinnerung an die Vollkommenheit, die allein Vater sagen darf, sondern die tröstliche Erinnerung an unsern Wohltäter. Denn aus dem Umstande, daß wirs überhaupt aussprechen können, geht hervor, daß wir viele Wohltaten von Gott empfangen haben, weil es einfach eine Unmöglichkeit ist (οὐ δυνατόν), ohne ihren Empfang Gott Vater zu nennen (249 D.). Das bedarf noch der Erklärung. Die Wohltaten, die er meint, zählt Chrysostomus selbst auf: Sündenvergebung, Straferlaß, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Kindschaft, Erbfolge, Bruderschaft mit dem Eingeborenen und Geistesleitung. Sie decken sich begrifflich zum großen Teil und bedeuten kurz die Versetzung in den neuen, gottwohlgefälligen Zustand, was Origenes die neue Geburt aus Gott in der ἀνακαίνισις τοῦ νοός nannte. Und wie er das einfach als υἱοθεσία bezeichnete, so kann man das auch hier tun. Alles, was Chrysost. einzeln aufzählt, faßt sich in diesem Begriff zusammen. Daß die υἱοθεσία Gottes εὐεργεσία, sein Geschenk ist, war auch für Origenes und Cyrill selbstverständlich und wohl auch Gregors Meinung, der aber immer den Ton mehr auf das eigne Tun des Menschen legt.

Chrysostomus behauptet nun: Erst muß man die Kindschaft geschenkt bekommen haben, dann ist man überhaupt erst imstande, Gott Vater zu nennen, was offenbar zu ergänzen ist: in Wahrheit, im Ernst. Nur das Kind kann wirklich Vater sagen. Das ist ein ziemlicher Unterschied von Origenes und Gregor, die den Satz vertraten: Nur das Kind darf Vater sagen. Sie geben damit zu, daß auch andere das können, freilich beleidigt man damit Gott. Auch ist ihre Begründung eine andere; während sie sagen: denn es ist sündlos, begründet Chrysostomus seine Behauptung: denn es hat

allein die Möglichkeit dazu geschenkt bekommen. Von Sündlosigkeit des Gotteskindes ist darin nicht die Rede, und sie ist auch tatsächlich nicht die Meinung des Chrysostomus. War schon unter den aufgezählten Gaben keine, die zu der Annahme zwingt, das neue Leben habe wie bei Origenes sofort in sündloser Vollkommenheit bestanden, so trennt er auch späterhin Gotteskindschaft und Sündlosigkeit. Der Fall liegt hier umgekehrt: Hier sagt Origenes, das Gotteskind könne nicht sündigen, — denn der Same Gottes bleibe in ihm. Dagegen Chrysostomus: Das Gotteskind solle nicht sündigen, — damit es seine Gotteskindschaft nicht schände (250 B.C.).

Man darf sich also durch die Ähnlichkeit der Aussagen in der Form nicht über deren verschiedenen Inhalt täuschen lassen. Chrysostomus will sagen: Das Wort Vater hängt so eng mit Gottes Wohltaten zusammen, daß wir es ohne sie nicht einmal wahrhaft aussprechen könnten. Gerade in dem engen Zusammenhang aber liegt der Trost. Vater heißt Wohltäter, seine Kinder sind wir als Objekte seines Wohltuns, seiner Liebesgesinnung. — Diese neue uns geschenkte Daseinsform, die ihren Anfang mit dem Geschenk der υἱοθεσία als Akt nahm, ist eine εὐγένεια, ein Adel (250 B.). Das alles, zusammengenommen mit dem gänzlichen Fehlen des Ähnlichkeitsgedankens, beweist, daß Chrysostomus die religiöse Kindschaftsauffassung, wie sie Cyrill bot, teilte.

Die ethische Seite ordnet Chrysostomus richtig als Folge des Kindschaftsverhältnisses an. Den geschenkten Adel darf man nicht durch unwürdigen Wandel schänden, und die Dankbarkeit für so große Gaben tritt als Triebfeder auf (250 B.C.). In der ἑρμ. 3 führt Chrysostomus diese ethischen Konsequenzen breit aus. Unsere Kindschaft muß natürlich auch nach dem Wort Jesu Mt. 5 48 eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott zur Folge haben, die Züge der göttlichen Vortrefflichkeit müssen an uns sichtbar werden, Kindschaft und sittliche Roheit im Hange zu allen möglichen Lastern, die uns unter das vernunftlose Tier erniedrigen, passen unmöglich zusammen. Hier tritt die Ähnlichkeit im richtigen Verhältnis zur Kindschaft auf.

Im großen und ganzen zeigt also Chrysostomus hier Übereinstimmung mit Cyrill im Gegensatz zu Origenes und Gregor.

Nur in Einzelheiten trifft er mit diesen zusammen. So z. B. auch in dem Gedanken der εὐγένεια, den schon Gregor aussprach. Inhaltlich freilich deckt er sich dabei nicht mit Gregor. Denn bei diesem bestand sie in der sittlichen Reinheit, die der Mensch einst schon besessen und dann weggeworfen hatte (728 B. bei Krabinger), bei Chrysostomus ist sie die Würdestellung des Objekts der göttlichen Liebe. — Auch die Verwandtschaft der Gregorschen Antithesen zwischen Gott und Mensch in ihrer sittlichen Verschiedenheit mit denen des Chrysostomus hat nur formalen Charakter. Gregor will mit ihnen sagen: Wie rein muß der Mensch erst sein, ehe er diesen Gegensatz überbrückt hat! Und Chrysostomus sagt: Wie groß muß doch die Güte Gottes sein, daß er diesen Gegensatz überbrückt!

Auch mit Origenes berührt sich Chrysostomus in allerhand Einzelheiten. Auch er erinnert gelegentlich daran, daß der Anfang der Kindschaft objektiv in der Menschwerdung Christi liegt (Hom. über Joh. 5 19, Abs. 4 [Mg. 56, 252], 6. Hom. zu Col. Abs. 4 [Mg. 62, 342]). Unter den Gaben der Kindschaft erscheint (Mτ 249 D.) die ἀδελφότης πρὸς τὸν μονογενῆ und die χορηγία πνεύματος, die in der 1. Homilie aufs Pfingstfest, Abs. 4 (Mg. 49/50, 458) als die Hilfe des Geistes, der „Abba, o Vater“ schreit, beschrieben wird. Beides hat schon Origenes, wenn er die Gotteskinder als Christi Brüder bezeichnet und vom Geist der Kindschaft als von etwas untrennbar mit ihr Verbundenem spricht (π. ε. 22 2, Com. ser. Mt. 2, 831 [Mg. 13, 1602] und 12, 838 [Mg. 13, 1617]). Daß Chrysostomus bei seinen Homilien über Matthäus einen so bedeutenden Kommentator wie Origenes benutzt haben wird, darf wohl als sicher gelten.

Als Einzelheit sei noch erwähnt, daß Chrysostomus zwar nicht geradezu von dem εἰκών Gottes in uns, wie seine Vorgänger, redet, aber doch von den Zügen (χαρακτῆρες) der göttlichen Vortrefflichkeit in uns (ἑρμ. 3).

Eigene Bahnen wandelt Chrysostomus nun, wenn er in dem ἡμῶν eine deutliche Ablehnung eines egoistischen Individualismus sieht, denn wenn wir πάτερ ἡμῶν sprechen, dann beten wir für den Nächsten mit. Die Anrede leitet uns also zur Nächstenliebe an und gibt uns den rechten sozialen Maßstab: Wir gehören alle zusammen als Kinder desselben Vaters, da ist keiner etwas besseres als der andre; die irdischen Unter-

schiede sind nur relativ und müssen zurücktreten (Mτ. 250 A.B., ἑρμ. 3, 2. Hom. über den Verrat des Judas, Abs. 6 [Mg. 49/50, 390], über den 112. (= 113.) Ps., Abs. 1 [Mg. 55, 300], über den 149. Ps., Abs. 1 [Mg. 55, 494], 14. Hom. zu Ephes., Abs. 4. [Mg. 62, 104 f.]).

Die Himmelsvorstellung bei Chrysostomus ist die gleiche wie die seiner Vorgänger. Die Himmel sind ihm die ὑψηλὰ χωρία (Mτ. 249 D.), die jenseits des Äthers liegen, und zu denen man sich mit Glaubensflügeln (cf. Gregor!) aufschwingen kann (ἑρμ. 3). Gott ist dort nicht räumlich eingeschlossen, sondern — wie man ergänzen kann — überall, aber daß er trotzdem hier in der Anrede in besonders enge Beziehung zum Himmel gesetzt wird, hat den Zweck, uns von der Erde abzulenken, und also den Grund, daß Gott auf Erden nicht so rein zu genießen ist, wie im Himmel (ebda.). Gelegentlich (14. Hom. zu Ephes., Abs. 4 [a. a. O.]) klingt auch einmal der Gedanke Gregors durch, daß der Himmel unser Vaterhaus ist, an das wir hier erinnert werden sollen.

Zur 1. Bitte stellt Chrysostomus in Mτ. 250 C. den Zusammenhang — anders als Gregor — so her, daß er sagt: wem der Vatername Gottes soviel bedeute, wie dem Christen, der habe kein wichtigeres Anliegen als dessen Verherrlichung. Allerdings kommt sie dann auf ein Preisen des Namens Gottes im allgemeinen, nicht gerade des Vaternamens hinaus. ἁγιασθήτω heißt also δοξασθήτω (Mτ. 250 C. ἑρμ. 3). ἑρμ. führt breit aus, was Mτ. nur andeutet, daß die Heiligkeit des Namens Gottes keine προσθήκη nötig hat. Aber unser Leben kann doch wenigstens zur Steigerung seines Ruhmes beitragen, und das geschieht durch einen tugendhaften Wandel. Wer ihn sieht, muß dann Gott dafür Anerkennung zollen. (So auch zum 112. (= 113.) Ps. [Mg. 55, 301]). ἁγιάζειν = δοξάζειν ist also auch hier die Verherrlichung des Namens Gottes durch frommen Wandel. Ihren Ausdruck findet sie in dem δοξάζειν in engerem Sinne, dem Rühmen mit Worten, wie es z. B. die Seraphim Jes. 6 tun (Mτ.). Zum 112. Ps. sagt Chrysostomus sogar, daß die Engel Gott zum Teil auf Grund des Gehorsams der Menschen rühmen. In ἑρμ. macht er diese engere Bedeutung zur Hauptsache und kommt dadurch auf den andern Gedanken, die 1. Bitte sei ein Huldigungsakt unsererseits an Gott analog dem der Seraphim, als stände da: Gepriesen sei

dein heiliger Name! Die folgende ethische Ermahnung lenkt dann dort ganz unvermittelt in das bekannte Fahrwasser zurück.

Hier zeigt sich Chrysostomus als am nächsten mit Gregor verwandt. Dieser hatte schon die Gleichung ἁγιασθήτω = δοξασθήτω aufgestellt, er hatte auch schon den Spruch Jesu Mt 5 16 zitiert. Auch mit Cyrill harmoniert er. Bezüglich der kleinen Differenz zwischen Cyrill und Gregor über die Beziehung des Lästerns tritt Chrysostomus auf die Seite Cyrills, wenn er es zum 112. Ps. [a. a. O.] in seiner natürlichen Bedeutung braucht. Der Huldigungsgedanke hat kein erkennbares Vorbild.

Die 2. Bitte hängt insofern mit dem vorhergehenden zusammen, als das Gotteskind, das sich in der Anrede auf sich selbst besinnt, neben dem Wunsche, daß Gottes Name in der Welt gepriesen werden möchte, natürlich nichts mehr erstrebt als immer engere Vereinigung mit seinem Vater im Himmel. Chrysostomus koordiniert also die zwei Bitten einfach als etwas gleich Wichtiges, während Gregor einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen annahm. Die Vereinigung mit dem Vater bringt das Reich Gottes, und dies ist bei Chrysostomus cyrillisch gedacht, als die den παρόντα entgegengesetzten τὰ μέλλοντα, nach denen wir uns mit dem Pauluswort Rö 8 23 sehnen als nach der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν (Μτ. 250 E. 251 A.). Ganz klar ist schon damit das Reich Gottes als die eschatologische Größe der zukünftigen Vollendung bestimmt. Noch deutlicher bezeichnet es ἑρμ. 4 als das himmlische und ewige Reich, das im scharfen Gegensatze zu dem gegenwärtigen Leben hier unten auf der Erde steht. Die Reichsbitte ist geradezu die Bitte um den Tag der Auferstehung (Hom. 45 [44] zum Johsev., Abs. 4 [Mg. 59, 257]), den Tag des Weltabschlusses und um das bessere Jenseits (zum 114. [= 116.] Ps., Abs. 3 [Mg. 55, 319] und 119. [= 120.] Ps., Abs. 2 [Mg. 55, 341 f.]).

Auch Cyrills weitere Anschauung fehlt nicht, daß das Streben nach diesem Reiche Gottes ein gutes Gewissen (συνειδὸς ἀγαθόν) voraussetzt, scil. wegen des kommenden Gerichts. Chrysostomus fügt dem epexegetisch hinzu: und eine Seele, die von den ἐν τῇ γῇ πράγματα frei ist (Μτ. 251 A.). Denn diese Dinge, die er in ἑρμ. weiter ausmalt, halten die Seele auf

Erden fest und stumpfen die Sinne ab. Weltflucht gibt uns also das gute Gewissen.

Wenn Chrysostomus in ἑρμ. auch noch einen andern Grund für unsere Sehnsucht nach dem Reiche Gottes anführt, nämlich den, daß es uns die Freiheit von der Sündenknechtschaft bringt, so klingt das zunächst stark an Gregor an, und ich möchte auch glauben, daß Gregors eindrucksvolle Schilderung des Kampfes gegen die Sünde durch das Reich Gottes hier auf Chrysostomus gewirkt hat, aber zu einer Zerspaltung des Reichsgottesbegriffes bei Chysostomus scheinen mir seine Ausführungen doch nicht das Recht zu geben. Auch im zukünftigen Herrlichkeitsreich — und da erst recht — werden wir ja von der Knechtschaft der Sünde befreit sein, und von diesem Leben läßt sich ein στρατεύεσθαι τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων nur sehr gezwungen aussagen. Es bleibt also bei der rein eschatologischen Anschauung vom Reich Gottes bei Chrysostomus, die sich mit Cyrill deckt.

Sinn der 2. Bitte ist demnach, uns die Tugend der Abkehr vom Irdischen und des Strebens nach dem Reiche der ewigen Seligkeit zu lehren (ἑρμ. 4). Nach Gregor lehrte sie uns, daß der Mensch die göttliche συμμαχία im Kampfe gegen die Sünde braucht!

Die 3. Bitte trägt nun den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung, insofern wir doch eben noch auf der Erde sind und vielleicht noch trotz alles Strebens nach dem Jenseits eine Weile dableiben müssen. Was sollten wir da einstweilen tun? Die 3. Bitte antwortet: Macht einstweilen die Erde, so gut es geht, zum Himmel (Mτ. 251 A. B.). Das soll dadurch geschehen, daß Gottes Wille hier so vollkommen wie im Himmel befolgt wird. Inhalt des Willens Gottes ist in erster Linie unsere Tugend (Mτ. 251 C., Hom. zu Ps. 112 [113], Abs. 1 [Mg. 55, 302]), religiös gewendet die τέλεια ἀγάπη (Hom. π. τελ. ἀγ., Abs. 2, Ende [Mg. 56, 282]). Ersteres hatte schon Gregor als Inhalt des Willens Gottes angegeben. Chrysostomus setzt sich nun aber sofort in bewußten Gegensatz zu Cyrill und Gregor, wenn er deren Erklärung: γενηθήτω καὶ ἐν ἐμοὶ τὸ θέλημά σου ablehnt. So ausschließlich dürfe man es nicht auf das Individuum beziehen, denn es stehe nicht da ἐν ἐμοὶ oder ἐν ἡμῖν, sondern πανταχοῦ τῆς γῆς. Die Tugend der ganzen Menschenwelt ist Inhalt des göttlichen Willens (Mτ. 251 C. D.).

„Wie im Himmel“ bezieht Chr. Mt. 251 B. allgemein auf die οἱ ἄνω, bestimmter dann auf die ἄνω δυνάμεις oder einfach Engel. Von ihnen zitiert er nach dem Vorgange Cyrills die Stelle Ps. 103[20] (LXX: 102[20]). „Auf Erden“ geht, wie schon erwähnt, auf die ganze Menschheit. Ausdrücklich bezeichnet Chrysostomus auch die Ungläubigen einmal als dazugehörig, denn, wie es im Himmel keinen Ungläubigen gäbe, so dürfe auch auf Erden keiner übrig bleiben (7. Hom. zu 1. Tim., Abs. 3 [Mg. 62, 533]). Sachlich am nächsten steht ihm hier die 1. Antithese bei Origenes: Himmelsbewohner — Erdenbewohner. Auch an dessen dritte, die moralische Antithese, erinnert hier Chrysostomus, wenn er sagt, wir bäten hier darum, daß Gott alle Menschen, auch die Ungläubigen zu Engeln machen möge. So fand einst Origenes hier ausgedrückt, daß alle Menschen einmal Himmel (= Fromme) werden möchten.

Origenes machte sich bekanntlich den Einwurf, Gottes Wille könne im Himmel nicht vollkommen geschehen, weil dort auch die bösen Geister wohnten. Es klingt eigentümlich daran an, wenn Chrysostomus bei der Auslegung des Kolosserbriefes (3. Hom., Abs. 3 [Mg. 62, 321]) fragt, ob nicht, wenn Christus durch sein Blut „den himmlischen Dingen Frieden gebracht“ habe, vorher Streit im Himmel gewesen sein müsse, sodaß Gottes Wille nicht vollkommen dort geschehen sei, wie doch die 3. Bitte aussage. Chrysostomus löst die Frage durch die Behauptung, der Kampf der Engel habe der abgefallenen vorchristlichen Menschheit gegolten, über deren Beleidigungen gegen Gott die Engel empört gewesen seien — natürlich im Einverständnis mit Gott, sodaß die 3. Bitte unangetastet bleibt.

Die vollkommene Erfüllung des Willens Gottes im Himmel ist nun also das Vorbild für seine Erfüllung auf Erden, das liegt ja unmittelbar im Wortlaut der Bitte. Es kommt nur darauf an, wie weit man das Vorbild erreicht sein läßt. Da spricht Chrysostomus im Sinne von Origenes und Gregor klipp und klar aus: Οὐδὲν τὸ κωλύον φθάσαι τὴν τῶν ἄνω δυνάμεων ἀκριβείαν (Mt. 251 B.). Es bleibt freilich der Unterschied der φύσις, aber sonst können wir Menschen ἄγγελοι ἕτεροι werden (251 D.), sofern wir Gottes Willen durch die Tugend nicht nur halb, sondern ganz vollbringen (251 C.). Dabei ist allerdings wohl zu bedenken, daß uns das aus eigener Kraft nicht möglich ist, sonst brauchten wir ja nicht zu bitten: γενηθήτω.

Nur die ἄνωθεν χάρις hilft uns zur Vollkommenheit (251 C.). Unser schwacher Wille möchte wohl gern, aber wird von der Schwachheit des Leibes, von der σάρξ βραδεῖα πρὸς τὰ ἐπίγεια gehindert. Darum hilft uns Gott, das Unmögliche möglich zu machen (ἑρμ. 4 am Ende). Das bedeutet keinen Widerspruch zu dem vorhin zitierten Satze, weil man dort die χάρις bereits mitberücksichtigt denken muß.

Chrysostomus ist hier gleichmäßig von Origenes und Gregor beeinflußt, die dieselben Gedanken von Vollkommenheit in der Tugend und Unterstützung durch die göttliche χάρις (bei Origenes durch Christus) ausgeführt hatten. Freilich drängt sich bei letzterer Frage auch die Erinnerung an die nahezu leichtfertige Darlegung Gregors über die mühelose Erreichbarkeit des Himmels aus der Erklärung der Anrede auf. Auch das muß bei Gregor „διαλεκτικῶς" ausgeführt gewesen sein, Chrysostomus jedenfalls denkt ernster über die χάρις.

Als Sinn der 3. Bitte gilt dann wie bei den früheren Auslegern der Ruf nach Gottes Hilfe zur Erreichung eines engelgleich vollkommenen Lebens (ἑρμ. 4). Daß Chrysostomus gelegentlich auch einen andern Sinn hineinlegt, zeigt Hom. de consolatione mortis II. 9 (Mg. 56, 306). Da wird die ganze 3. Bitte als Wort der Ergebung gesprochen, sodaß man nicht zu ergänzen hat: so vollkommen, sondern so unbedingt wie im Himmel, und daß als Inhalt des göttlichen Willens hier nicht die Tugend, sondern Tod und Leben und alles Schicksal des Menschen erscheint. Das gleiche müßte man in der Rede πρὸ τῆς ἐξορίας, Abs. 2 (Mg. 51/52, 430) annehmen, wenn dort nicht wieder die Beziehung zu Mt. 26 42 näher läge. Wenn man überhaupt hier einen bewußten Anklang an Vorgänger finden will, was nicht nötig ist, so würde man besser als auf Gregors Vorbild direkt auf das des Origenes zurückgehen.

Zur 4. Bitte stellt Chrysostomus den Übergang ganz wie Gregor her. Nachdem die 3. Bitte die hohe Forderung der engelgleichen Vollkommenheit aufgestellt hat, nimmt die 4. Bitte billige Rücksicht auf die andere natürliche Organisation des Menschen. Unsere Engelgleichheit beschränkt sich auf den Wandel, da die τυράννις τῆς φύσεως uns die physische Bedürfnislosigkeit der Engel nicht gestattet (Mt. 251 D.E., ἑρμ. 5). Nur in der Terminologie unterscheidet sich Chrysostomus etwas von Gregor, insofern dieser scharf zwischen dem ἀνενδεές oder

ἀπροσδεές der Engel und dem ὀλιγαρκὲς καὶ μέτριον κατὰ τὸν τῆς ἀπαθείας λόγον der Menschen schied, während Chrysostomus gerade von der ἀπάθεια der Engel spricht, die Leidenschaftslosigkeit also zur Bedürfnislosigkeit überhaupt ausweitet.

ἄρτος ἐπιούσιος erklärt er in Mt. kurzweg als ἄρτος ἐφήμερος, d. h. Brot, das für den Tag reicht, denn für morgen sollen wir nicht beten. (Mt. 252 A., auch 54. Hom. zu Genes., Abs. 5 [Mg. 53/54, 478])[1]. In der 43. (42.) Hom. zu Joh., Abs. 2 sagt er καθημερινός [Mg. 59, 247f.]). In ἑρμ. 5 dagegen leitet er ἐπιούσιος auf grammatischem Wege von οὐσία ab und erklärt den ἄρτος ἐπιούσιος als Brot, das in die οὐσία des Leibes übergeht und sie stärken kann. Es ist und bleibt aber damit natürliches Brot. Mit dieser Ableitung bewegt sich Chrysostomus auf der Linie von Origenes und Cyrill. Doch scheint sie nur ein Augenblicksprodukt zu sein, denn Chrysostomus wiederholt sie nirgends, immer gibt er sonst die Gregorsche Gleichsetzung mit ἐφήμερος. Daß er mit Gregor gegen die früheren Ausleger ἄρτος real faßt, ist damit schon gegeben. Auch er sieht darin die Zusammenfassung unserer Lebensbedürfnisse.

Aus dem Umstande, daß in der 4. Bitte nur das nötigste und einfachste genannt ist, Brot, folgert Chrysostomus mit Gregor, daß wir auch nur darum beten dürfen (Mt. 252 A., ἑρμ. 5, Hom. zu Ps. 140 (141), Abs. 4 [Mg. 55, 432], 43. (42.) Hom. zu Joh., Abs. 2 [Mg. 59, 247f.], 15. Hom. zu Phil., Abs. 4 [Mg. 62, 293]). Damit will uns die 4. Bitte geradezu die äußerste Anspruchslosigkeit lehren.

Immerhin steht fest, daß hier eine Bitte um etwas Irdisches ausgesprochen wird und dies also erlaubt ist (Hom. zu Ps. 127 (128), Abs. 4 [Mg. 55, 370] und zu Ps. 140 (141), a. a. O.). Aber durch starke Einschränkungen bringt Chrysostomus das fast wieder ins Wanken. Schon ἑρμ. 5 sagt er, daß die 4. Bitte ἀναγκαίως der 3. angefügt sei, aus Rücksicht auf unsere schwache Natur. Noch gefährlicher klingen Sätze wie: „wir wollen der gegenwärtigen Dinge nicht Erwähnung tun“ (54. Hom. zu Gen., Abs. 5 [Mg. 53/54, 478]) oder: „wenn wir jenes Gebet auch breit auseinanderlegen, werden wir doch nichts fleischliches darin finden, sondern alles ist geistlich. Selbst das

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 49.

Bischen, was sichtbar ist, wird durch die ganze Art und Weise geistlich." (43. (42.) Hom. zu Joh., a. a. O., auch zu Ps. 127 (128). Abs. 4 [Mg. 55, 370]). Aber da Chrysostomus in der Stelle zu Gen. den Satz gerade aus der 4. Bitte ableitet, so ergibt sich, daß er mit den παρόντα die übrigen irdischen Dinge meint, die Bitte um die τροφή also noch eben zuläßt. Ebenso besteht nach der Joh.-Hom. und der Ps.-Hom. die Geistlichkeit der 4. Bitte darin, daß sie die Lebensweisheit (φιλοσοφία, zu Gen., zu Joh. a. a. O., ἑρμ. 5) lehrt, wir sollten uns der Dinge dieses Lebens enthalten. Für die Bitte um Irdisches bleibt somit nur die schmale Grundlage der notwendigsten Lebensbedürfnisse bestehen. Wie man über ihre Wichtigkeit zu denken hat, geht daraus hervor, daß sie die einzige Bitte um Irdisches unter lauter geistlichen Bitten ist, also fast von diesen erdrückt wird (zu Joh. a. a. O., zu Ps. 127 (128) a. a. O.). Eigentliche rechte Gebetsgegenstände sind nur die geistlichen Dinge (zu Gen., zu Joh. a. a. O.) Mit allen diesen Ausführungen gibt Chrysostomus nur Gregors Gedanken wieder.

Auch das σήμερον erklärt er wie dieser vom heutigen Tage und findet darin ebenfalls ein Verbot des Sorgens für die Zukunft und eine Mahnung zum Gottvertrauen (Mt. 252 A., ἑρμ. 5.).

Zur 5. Bitte. Nur ἑρμ. deutet hier einen Übergang an. Wenn man an den tatsächlichen Zustand des Menschen denkt, dann genügt es nicht, an seine von den Engeln verschiedene physische Beschaffenheit zu erinnern, sondern man muß auch seine moralische denken, den sündlichen Zustand, der nun einmal seinem Wesen anhaftet. (ἑρμ. 5.: τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν ἀνθρώπους ὄντας καὶ θνητὸν σῶμα περικειμένους μὴ πταίειν.) Die 5. Bitte will daran erinnern und davon loshelfen.

Wenn Chrysostomus sie als die Bitte um die ἄφεσις τῶν ἁμαρτημάτων bezeichnet, erhellt daraus, daß er wie alle Vorgänger Schuld und Sünde identifiziert (Mt. 252 B.). Da nun nur die πιστοί als Beter des Vaterunsers in Betracht kommen können, denn die νόμοι τῆς ἐκκλησίας, offenbar die Gottesdienstordnungen, schreiben es ihnen vor, und in der Anrede bezeichnen sich die Beter als Gotteskinder, so müssen auch die πιστοί noch Sünde haben (Mt. 252 B.C.). Das lehrt schon der Blick auf die Erbsünde. „Selbst wer den Gipfelpunkt der

Gerechtigkeit erreicht", daß er jetzt nicht mehr sündigt, darf die Behauptung, er sei sündlos, mit Rücksicht auf seine Menschennatur nicht wagen, offenbar wegen seiner früheren infolge der Erbsünde begangenen Sünden (6. Lazarushomilie, Abs. 9. [Mg. 48, 1041]). Nun gibt es im Leben des Christen einen großen Einschnitt, der die Vergebung der Sünden bringt, das λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας. die χάρις τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Nachdem er sie empfangen hat, sollte der Christ eigentlich nicht mehr sündigen, sodaß auch die Erbsünde in ihren Wirkungen aufgehoben ist. Da es aber tatsächlich vorkommt (συμβαίνει), daß man aus der Taufgnade fällt (Mτ. 252 B., ἑρμ. 5.), so ist die 5. Bitte am Platze.

Aber nicht alle fallen wieder, denn Chrysostomus stellt den Gefallenen ausdrücklich die Starken in der Tugend gegenüber. Sie sollen beim Sprechen der 5. Bitte an ihre früheren (= vor der Taufe begangenen) Sünden denken, daran Maß halten lernen (μετριάζειν) und so in der Demut festgehalten werden, wie Paulus nach 1. Tim. 1 15. Die Gefallenen haben in der 5. Bitte die Sicherheit, daß ihnen noch zu helfen ist (ἑρμ. 5), ein Satz, an dem Chrysostomus offenbar viel gelegen war, so oft wiederholt er ihn. Bei ihm herrscht also die Klarheit, die wir schon bei Origenes fanden, aber bei Gregor vermißten: Es gibt Christen, die nicht mehr sündigen. Daß sie trotzdem die 5. Bitte noch nötig haben, hatten schon Origenes und Gregor gesagt. Neu ist hier aber die Einführung der Taufe als des Zeitpunktes, von dem an Wandel ohne Sünde möglich sei. Origenes hatte dafür die Geburt aus Gott angegeben und Gregor entweder gar keinen Zeitpunkt oder den Bruch mit der bisherigen Willensrichtung.

Für „vergeben" gibt Chrysostomus Mτ. 253 A. die Paraphrase ἀφεῖναι τὴν ὀργήν, ein andermal ἀφιέναι τὸν ἰὸν τῆς ὀργῆς. (39. (38.) Hom. zu Joh., Abs. 4 [Mg. 59, 227]). Die göttliche Vergebung beschreibt er speziell als ein μηδενὸς ἀπαιτηθῆναι λόγον τῶν πεπλημμελημένων (Mτ. 253 C.), die menschliche in der Regel als Aufgeben aller μνησικακία (Mτ. 252 D. 254 D., 9. Hom. περὶ μετανοίας καὶ εὐχῆς [Mg. 49/50, 346], Schalksknechtshom., Abs. 7 [Mg. 51/52, 29], ἐκλογαί 47 gg. Ende [Mg. 63, 899], als μὴ μνησικακεῖν (Mτ. 252 E.), als συγγνωμονικὸν εἶναι (Mτ. 255 A.). Gregor hat den Ausdruck μνησικακία nicht, dagegen Origenes zweimal (π. ε. 9 3 und 31 2). Die positive

Seite davon ist, daß man seine Feinde unter seine besten Freunde rechnet (περὶ κατανύξεως I. 5. [Mg. 47, 400]) und auch hier die ἀγάπη übt (2. Hom. περὶ τῆς Ἰούδα προδοσίας, Abs. 6 [Mg. 49/50, 390]). Von einer ἀγαπητικὴ διάθεσις Gottes, die wir nachahmen sollten, hatte auch Gregor schon einmal gesprochen (752 A. ed. Krabinger), und Origenes verlangte φιλανθρωπία und πραότης (π. ε. 28 6). Der Ausdruck ist also bei Chysostomus am energischsten gefaßt. — Die ὀφείλοντες sind auch bei Chrysostomus, wie bei Origenes, οἱ πλησίον (Μτ. 253 C., ἑρμ. 5), soweit sie uns etwas Böses getan haben. Cyrill und Gregor sagten οἱ πέλας.

Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Vergebung zerfällt bei Chrysostomus nach dem Doppelspruche Jesu Mt 6 14 15 in die bekannten zwei Teile: Vergebt ihr, dann wird euch auch vergeben. Vergebt ihr nicht, dann wird euch auch nicht vergeben. Über die letztere Hälfte führt er aus, daß die Gotteskindschaft des Christen die Forderung eines gottähnlichen Wandels stelle, daß also speziell das Kind eines so menschenfreundlichen Vaters schlechthin auch versöhnlich sein müsse (Μτ. 254 E.). Wer nicht vergibt, zeigt, daß er Gottes Kind nicht sein will, und hat daher keine Vergebung zu erwarten. Das ist Gregors Gedanke, auf die andere Kindschaftsvorstellung bei Chrysostomus übertragen. Aber Chrysostomus kennt auch andere Begründungen für den Satz, daß Nichtvergeben Nichtvergeben nach sich zieht. Es widerspricht auch nach seinem Empfinden dem einfachsten Rechtsgefühl, daß einer die Gnade selbst empfängt, die er anderen verweigert, und daß er sie von dem Gott erbittet, dessen Versöhnlichkeitsgebot er eben mit Füßen tritt (περὶ κατανύξεως I. 5. [Mg. 47, 400], 20. Säulenrede, Abs. 6 [Mg. 49/50, 207], 2. Hom. περὶ τῆς Ἰούδα προδ., Abs. 6 [Mg. 49/50, 390], εἰς Εὐτρόπιον, Abs. 5 [Mg. 51/52, 396]. Auch das sind Gedanken, die wir schon bei Origenes angedeutet und bei Gregor ausgeführt fanden. Eigenartig dagegen sind folgende zwei Beweisführungen bei Chrysostomus: 1. Gott konnte dem Menschen auch vergeben, ohne daß dieser selbst seinem Nächsten vergab, aber er knüpfte seine Vergebung an jene Bedingung, um den Menschen wohltätig zu Versöhnlichkeit zu erziehen (Μτ. 253 C.). Davon läßt er sich auch nichts abhandeln, wie jener versuchte, der immer nur die erste Hälfte der 5. Bitte sprach (20. Säulen-

rede, a. a. O.). 2. Wenn wir unversöhnlich sind und beten: Vergib uns wie wir vergeben, dann bitten wir Gott damit, uns ebensowenig zu vergeben, wie wirs selbst tun, ein rein dialektischer Kniff (20. Säulenrede, a. a. O., 9. Hom. περὶ μεταν. καὶ εὐχ. [Mg. 49/50, 346], ἐκλογαί 47 gg. Ende [Mg. 63, 899]). Bei diesen Gedanken findet natürlich das Gleichnis vom Schalksknecht, wie bei Origenes und Gregor öfters Erwähnung (Mτ. 253 B. in dem Wort ὁ ὁμοδοῦλος; 39. (38.) Hom. zu Joh., Abs. 4 [Mg. 59, 227], 3. Säulenrede, Abs. 1 [Mg. 49/50, 48], 20. Säulenrede [a. a. O.], Schalksknechtshomilie, Abs. 7 [Mg. 51/52, 29], Hom. zu Rö 12 20, Abs. 7 [Mg. 51/52, 185]).

Auf der positiven Seite stellt Chrysostomus zunächst einmal ein Nacheinander der beiden Faktoren fest, παρ' ἡμῶν ἡ ἀρχή (Mτ. 253 A., auch 39. (38.) Hom. zu Joh. a. a. O.). Die Tatsache unsers Vergebens zieht dann aber unbedingt die göttliche Vergebung nach sich. Zwar hat Chrysostomus gelegentlich ein Gefühl dafür, daß hierbei alles auf Gottes freier Güte ruht, ὁ θεὸς μηδενὸς χρείαν ἔχει (Mτ. 253 B.): „nicht wegen der Natur der Sache an sich, sondern wegen der Güte dessen, der das Versprechen gab", erfolgt die Vergebung Gottes (ἐκλ. 40, gg. Ende [Mg. 63, 863]). Aber diese Zusage ist doch so fest und unbedingt giltig, daß man mit ihr wie mit einer mathematischen Größe rechnen kann, sie ist die ὀφειλή der göttlichen φιλανθρωπία (ebda.). Ganz mechanisch zieht unser Vergeben die göttliche Vergebung nach sich. Gott hat mit seinem Versprechen die Entscheidung in unsere eigene Hand gelegt, sich also ausgeschaltet, wir sind κύριοι τῆς κρίσεως τῆς περὶ ἡμῶν (Mτ. 253 A., Hom. 39 (38) zu Joh., a. a. O.), wir schenken uns selbst die eigene Verzeihung (ἑρμ. 5), vergeben uns selbst (Johshom. a. a. O.) und befreien uns damit vom Gericht (Hom. über Rö 12 20, a. a. O.).

Schließlich richtet sich sogar der Umfang der göttlichen Vergebung nach dem Maße unseres eignen Vergebens: Je reichlicher — desto reichlicher. Das ὡς der Bitte wird also im buchstäblichsten Sinne ausgelegt. Wir geben selbst das μέτρον τῆς φιλανθρωπίας an (ἑρμ. 5, Hom. 39 (38) zu Joh., a. a. O., 9. Hom. περὶ μεταν. καὶ εὐχ., a. a. O., Hom. zu Rö 12 20, a. a. O.) und wollen τοσοῦτον λαβεῖν, ὅσον τοῖς πλησίον παρέχομεν (ἑρμ. 5). Je größere Sünden wir vergeben, desto größere

Verzeihung bekommen wir selbst (zu Rö 12 20, a. a. O.). Chrysostomus steigert das dort zu der Paradoxie: ὅσῳπερ ἂν χαλεπώτερα ὁ ἐχθρὸς ἐργάσηται κακά, τοσούτῳ μειζόνως εὐεργετεῖ.

Jedoch macht sich daneben auch die andere Betrachtungsweise geltend, daß die göttliche Vergebung ein ganz anderes Maß hat, als die menschliche. Das findet seine Stütze in dem Verhältnis der 100 Denare und 10000 Talente im Gleichnis vom Schalksknechte. Die Sünden unserer Nächsten gegen uns haben lange nicht dasselbe zu bedeuten, wie unsere Sünden gegen Gott (Mτ. 253 C., 20. Säulenrede, a. a. O., Schalksknechthom., a. a. O.). Es ist daher unser eigner Vorteil, wenn wir versöhnlich sind (3. Säulenrede, a. a. O.), denn Gott vergibt uns quantitativ und qualitativ viel mehr, als wir unsern Schuldnern. Aber er rechnet überhaupt nicht kleinlich, sondern ἂν ἀφῇς ὀλίγα τῷ συνδούλῳ, πάντα σοι ἀφίησιν αὐτός (20. Säulenrede, a. a. O. p. 206). Im Grunde stellt aber diese Betrachtungsweise zu der andern keinen Gegensatz dar, insofern auch jene, die ein gleiches Maß des Vergebens annahm, stets auf völliges Vergeben hinarbeitete.

Keiner seiner Vorgänger hat auch hier stärker auf Chrysostomus eingewirkt als Gregor. Was er über die Gewißheit der göttlichen Antwort auf unser Vergeben, ja über die mechanisch in unserer Hand liegende Entscheidung gesagt hatte, findet sich bei Chrysostomus wieder. Doch muß betont werden, daß dieser manche der gröbsten Auswüchse der Gregorschen Rhetorik abgeschnitten hat. Er schiebt den Rechtsgedanken nicht so stark in den Vordergrund, und er wiederholt vor allen Dingen nicht den anstößigen Gedanken der Nachahmung unsers Vergebens durch Gott. Er hat vielmehr — und hier schlägt der Einfluß Cyrills durch — wenigstens gelegentlich ein Gefühl dafür, daß die göttliche Vergebung in seinem aus Güte gegebenen Versprechen fest genug verankert ist. Ebenso setzt er nicht der Tatsache, daß unsere Sünden gegen Gott viel schwerer sind als die unserer Schuldner gegen uns, den Satz entgegen, daß Gott uns doch auch so und so viel an sittlicher Kraft überlegen sei. Es entspricht das der verschiedenen Tendenz beider. Gregor hat ein Interesse daran, den Menschen möglichst groß erscheinen zu lassen, er schraubt ihn zur Gottgleichheit empor: wenn er Sünde vergibt, übt er ein göttliches Majestätsrecht. Er sucht also seine Hörer zur

Versöhnlichkeit zu erziehen, indem er ihnen vorstellt, daß das etwas göttlich großes sei. Chrysostomus dagegen sucht seinen Zuhörern ihre Unbedeutendheit und Nichtigkeit gegenüber dem großen Gott nahezubringen und das Vergeben leicht zu machen, indem er ihnen zeigt, um was für Kleinigkeiten im Vergleich mit der göttlichen Vergebung sichs doch dabei handelt.

Nicht von Gregor abhängig, sondern offenbar selbständig hat Chrysostomus den Maßstab: je reichlicher — desto reichlicher, ausgebildet. Da er sachlich nichts neues sagt, wird man ihm mehr homiletische als exegetische Bedeutung zuschreiben dürfen.

Was die 5. Bitte im ganzen will, faßt ἑρμ. 5 am besten zusammen: sie will die Tugendstarken zur Demut mahnen, den aus der Taufgnade Gefallenen den Weg zur Vergebung zeigen und endlich eine Mahnung zur Versöhnlichkeit sein. Das zweite und dritte entspricht den Angaben bei Gregor, das erste ist eigner Gedanke von Chrysostomus. Von der dritten Angabe Gregors, der Vergottung des Menschen, findet sich nur eine Spur, wenn Chrysostomus Mτ. 254 E. sagt, nichts mache den Menschen Gott so ähnlich, wie das willige Verzeihen.

Die 6. und 7. Bitte behandelt Chrysostomus in beiden Erklärungen im Zusammenhang und gibt schon dadurch zu erkennen, daß er sie für eine Einheit hält, wie Origenes und Gregor. Nach Mτ. 253 D. ist die Versuchung ein ἀγών mit dem Bösen. Sie ist als solcher ein Abschnitt im Verlaufe des ἄσπονδος πόλεμος, den einerseits der Böse aus reiner Bosheit gegen uns führt, und den wir andrerseits ebenso unablässig gegen ihn zu führen verpflichtet sind. Wie jeder Krieg kennt aber auch dieser Pausen, und da wir an sich viel zu schwach sind, dem Gegner standzuhalten, so sollen wir uns nicht leichtsinnig in den ἀγών hineinstürzen (ἐπιπηδᾶν), sondern gegebenenfalls ἡσυχάζειν, ja sogar den Kampf mit den Worten der 6. Bitte παραιτεῖσθαι. Ist aber der Kampf uns bestimmt, dann gilt es γενναίως ἑστάναι, und dann fehlt es uns auch nicht an einem glänzenden Siege (scil. mit Gottes Hilfe) (Mτ. 253 D.E. 254 A.).

Damit ist der πειρασμός als die einzelne sittliche Anfechtung gekennzeichnet, die vom Teufel ausgeht. Neben dem ἀγών geht aber der allgemeine Kriegszustand (πόλεμος)

weiter und äußert sich von seiten des Bösen in allerhand Bosheiten gegen den Menschen. Alles Unrecht, das wir von andern Menschen erleiden, ist uns eigentlich vom Teufel zugefügt, ja er ist schließlich πάντων αἴτιος κακῶν. Nicht nur alles Böse, sondern überhaupt alles Übel in der Welt geht auf den Teufel zurück.

In ἑρμ. 5 nennt nun Chrysostomus auch alles dies, was höchstens eine mittelbare Beziehung zur sittlichen Versuchung hat, insofern sich eine solche daraus entwickeln kann, πειρασμός. Denn die Bitte beziehe sich auf die πολλὰ λυπηρά, die uns Teufel und böse Menschen antun, auf die βλαβή, die der Leib der Seele antut, auf die ὀδῦναι und ἀχθηδόνες durch Krankheiten. Alle diese λυπηρά zusammen bilden den πειρασμός, von dem befreit zu werden wir in der 6. Bitte beten. Ganz deutlich ist damit der Begriff über die sittliche Sphäre hinaus auf alles Leid des Lebens ausgedehnt. In der Hom. zu Mt. 26 39, Abs. 4 (Mg. 51/52, 39) gibt Chrysostomus das Wort geradezu mit κίνδυνος oder ἐπιβουλαί wieder. Er hat somit einen engeren und einen weiteren Begriff von πειρασμός.

Damit hängt eine weitere Zwiespältigkeit zusammen. Während Chrysostomus den Bösen in Mt. Urheber aller κακά nannte, zählt er ihn an anderen Stellen nur als eine unter den verschiedenen Ursachen der λυπηρά oder πειρασμοί auf. So wenn es in ἑρμ. 5 heißt, viel Leid gehe vom Teufel aus, viel von bösen Menschen, viel vom Körper, viel von Krankheiten. Ebenso wenn er zu Ps. 139 (140), Abs. 1 (Mg. 55, 419) sagt, hinter bösen Menschen verstecke sich πολλάκις, also doch wohl nicht immer, der Teufel. Auch begegnet uns in den folgenden Sätzen dort, nachdem eben von einem ἀφόρητος πειρασμός im strengen Sinne die Rede gewesen ist, eine der ἑρμ. entsprechende Aufzählung von πειρασμοί, z. B. πάθη σώματος, νοσήματα ψυχῆς, ἐπιβουλαὶ ἀνθρώπων, πενία, δαιμόνων φάλαγγες und διαβόλου μανία, wo wieder der Teufel nur als eine Ursache neben andern genannt ist, unter denen besonders böse Menschen und Dämonen in Betracht kommen. Es zeigt sich nun, daß gerade da, wo Chrysostomus von der Versuchung im strengen Sinne redet, in Mt., auch die Vorstellung auftaucht, der πονηρός sei Urheber alles Übels, während er bei dem weiteren Begriff nur als eine von vielen Ursachen auf-

tritt. Hier liegen also zwei verschiedene Erklärungsweisen bei Chrysostomus vor.

Ist πειρασμός das sittliche Ringen mit dem Bösen, dann „führt Gott uns nicht hinein", wenn er es nicht zu dem ἀγών kommen läßt, denn er hat auf alle Fälle das oberste βούλημα darüber. Auch der πονηρός ist ihm unterworfen und kann ohne ἐξουσία von Gott (Mt. 254 C.), δίχα τοῦ κελεύσαντος (ἑρμ. 5) nicht einmal in die Schweine fahren (cf. Mt. 8 30ff.), geschweige denn uns überwältigen. Da wir aber auch sonst noch viel von dem πονηρός auszustehen haben, so fügt die 7. Bitte den Wunsch der völligen Befreiung von ihm hinzu: „Laß uns nicht in die Versuchungen des Bösen geraten, sondern errette uns überhaupt von ihm", und damit von allem Übel in der Welt.

Ist πειρασμός das Leid der Welt, so ist dies Ziel schon eher erreicht. Bereits die 6. Bitte erfleht dann unsere Verschonung damit, die ἀπαλλαγὴ τῶν δεινῶν, wie die Hom. zu Mt. 26 39, Abs. 4 am Ende (Mg. 51/52, 40) sagt. Aber dann ist die 7. Bitte ziemlich inhaltsleer. Es kommt darauf hinaus: „Laß uns nicht in Leid geraten, sondern erlöse uns davon." Von dem πονηρός, der doch dasteht, bleibt nur die allgemeine Erinnerung, daß er eine Hauptursache von Leid ist.

Beide Erklärungen erreichen jedenfalls das Ziel, darzutun, daß die 6./7. Bitte auf unsere Befreiung von dem Übel in der Welt hinzielt.

Besonders erörtert Chrysostomus noch die Frage, wie der Teufel zu der Bezeichnung ὁ πονηρός komme[1]. Sie sei die Folge seiner maßlosen und grundlosen Bosheit, die bei ihm aber nicht etwa eingepflanzte Naturanlage, sondern frei gewollt (ἐκ προαιρέσεως) sei (Mt. 254 A., Hom. zu Ps. 139 (140), Abs. 1 [Mg. 55, 419]). Darum ist er geradezu ein πατὴρ τῆς πονηρίας geworden (Ps.-Hom. ebenda), d. h. er hat die Bosheit in die Welt gesetzt.

Wieder überwiegt in diesen Ausführungen von Chrysostomus der Einfluß von Gregor den der andern. Der ganze Gedankenkomplex vom πειρασμός als ἀγών mit dem Bösen, den Gott verhüten soll, und das Schweigen von dem πειρασμός als Niederlage, was bei Origenes und Cyrill als offizielle Aus-

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 91, Anm.

legung galt, zeigt das. Den Anteil Gottes beschränkt Chrysostomus wie Gregor auf sein Zulassen oder Nichtzulassen. Dagegen hat er sich die oberflächlichen Ausführungen Gregors über die Vermeidbarkeit der Angriffe des Bösen durch Weitflucht nicht zu eigen gemacht. Mit der Verallgemeinerung des πειρασμός zu Leid steht Chrysostomus allein. Wohl hatte auch Origenes seinerzeit die Allgemeinheit der πειρασμοί hervorgehoben, aber bei ihm waren Reizungen zur Sünde, was bei Chrysostomus κακά sind. So haben auch seine Darlegungen über die Urheberschaft des Leides und den Sinn der ganzen Bitte kein Vorbild. Besondere Anklänge an Origenes finden sich in der Betonung der ἐξουσία, die der Teufel von Gott zu seinem Werk braucht. Ganz besonders deutlich ist aber bei der Erklärung des Begriffes πονηρός die direkte Entlehnung von Origenes zu ersehen.

Chrysostomus kennt nun die Doxologie schon als Textstück des von ihm ausgelegten Mt.evangeliums (Mτ. 253 D. 254 B.C., ἑρμ. 5). Er erklärt sie im Mτ. als Ausdruck tröstlicher Gewißheit den eben erwähnten πειρασμοί gegenüber[1]. Schließlich muß die βασιλεία doch Gott bleiben, der Böse ist nur sein geduldeter Diener. Ebenso ist die δύναμις Gottes ewiges Eigentum, das er uns zur Stärkung im Kampfe mitteilt, und endlich die δόξα, die für uns in Freiheit von Leid und in Ruhm als tapfren Kämpen besteht. Das alles nimmt dann niemals ein Ende.

Allgemeiner faßt ἑρμ. die Doxologie, wenn Chrysostomus sie da auf das ganze Gebet bezieht. Es gibt allen den vorgetragenen Bitten einen verheißungsvollen Abschluß, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Gott, zu dem man gesprochen hat, der allmächtige König des Alls in unvergänglicher Herrlichkeit ist, in dessen Macht also die Erfüllung aller Bitten liegt.

Zusammenfassung. Das Vaterunser nach Chrysostomus würde lauten:

Du unser großer Wohltäter aus lauter Liebe, der du droben
im reinen Himmel zu finden bist,
Dein Name werde durch unsern frommen Wandel gepriesen.
Dein seliges Herrlichkeitsreich erscheine.
Bis dahin aber hilf uns durch engelgleich vollkommenen
Wandel die Erde immer schon zum Himmel machen.

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 171, Anm. 3.

Da das nur durch äußerste Anspruchslosigkeit erreichbar ist, so gibt uns zwar das unentbehrliche Brot für den heutigen Tag; um mehr aber bitten wir nicht.

Und vergib uns unsere Schulden in eben dem Maße, wie wir auch gegen unsern Nächsten versöhnlich sind,

Und laß uns möglichst nicht in Kämpfe mit dem Bösen geraten, sondern befreie uns überhaupt von ihm, dem Urheber alles Übels (nach Mτ.).

Und laß uns möglichst nicht in Leid geraten, sondern befreie uns davon (nach ἑρμ.).

Denn du hast die oberste Herrschaft in der Welt, du kannst uns deine Kraft spenden und du schenkst uns auch endlich den Ruhm tapferer Kämpfer in alle Ewigkeit. Amen.

Da das Material zur Vaterunser-Erklärung bei Chrysostomus im Gegensatz zu den einheitlichen literarischen Produkten der vorhergehenden Kirchenväter in zwei größere Erklärungen und 38 Einzelstellen zerfällt, so lenkt sich der Blick zunächst auf deren gegenseitiges Verhältnis.

Mτ. und ἑρμ. sind nicht in allen Punkten inhaltlich gleich. Mτ. erklärte heiligen als durch den Wandel preisen, ἑρμ. als huldigen; Mτ. gab ἐπιούσιος durch ἐφήμερος, ἑρμ. durch ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνων wieder; Mτ. betonte am πειρασμός besonders den ἀγών mit dem πονηρός und machte diesen zugleich zum Urheber aller κακά, ἑρμ. bot die Erklärung des πειρασμός durch alle λυπηρά in der Welt und zeigte den πονηρός als einen αἴτιος unter andern; Mτ. bezog die Doxologie nur auf die 6. und 7. Bitte, ἑρμ. auf das ganze Vaterunser. Aber diese Unterschiede verschwinden neben der erdrückenden Fülle der gleichen Gedankengänge beider Erklärungen, sodaß man nicht daran denken kann, eine von beiden — und das hieße: die ἑρμ. — dem Chrysostomus abzusprechen. Wer wie er einer so reichen exegetischen Tradition gegenüberstand, hatte die Auswahl und durfte auch nach der ganzen kritischen Stellung seiner Zeit, die überall Wahrheitsmomente sah, ohne deren widerspruchslosen Ausgleich zu fordern, bald der einen, bald der andern Autorität folgen. Es sei gleich hier festgestellt, daß in den erwähnten Differenzpunkten, die vorbildlose Erklärung der Doxologie abgerechnet, Mτ. immer mit Gregor von Nyssa geht, von ihm also besonders stark beein-

flußt sein muß, während ἑρμ. mehrfach selbständig scheinende Gedanken bringt, bei der 4. Bitte unter teilweiser Einwirkung von Origenes und Cyrill.

Beide Erklärungen sind also mit Sicherheit literarische Produkte von Chrysostomus. Welche von beiden die ältere ist, läßt sich aus Form und Inhalt nicht sicher entnehmen. Im großen und ganzen ist die Zahl der erörterten Probleme in beiden gleich. Μτ. hat folgende Einzelheiten mehr: die ausdrückliche Beziehung der 3. Bitte auf die ganze Erde, eine Widerlegung der Einwände gegen die Versöhnlichkeit bei der 5. Bitte und die Erörterung über das Wort πονηρός bei der 7. Bitte, dazu ausdrückliche Überleitungen zur 1. und 2. Bitte; ἑρμ. hat nur die Andeutung eines Überganges von der 4. zur 5. Bitte. Dieses Plus kann man aus dem kommentarmäßigen Charakter von Μτ. erklären, wovon nur eigentümlich absticht, daß bei ἐπιούσιος gerade die ἑρμ. die eigentlich wissenschaftliche Ableitung hat. Nach diesem Sachbefund erscheint eine Erweiterung — und Gregorianisierung — der ἑρμ. zu Μτ. wahrscheinlicher wie die Vereinfachung von Μτ. zu ἑρμ. Auch ist ja nicht ausgeschlossen, daß beide unabhängig von einander aus den im wesentlichen gleichen Quellen geflossen sind, Μτ. mit stärkerem gregorianischen Einschlag. Da die Chronologie der Homilien bei Chrysostomus „noch im Argen liegt“ [1], ist hier über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauszukommen. So kann es auch nichts weiter als eine Vermutung sein, die durch die häufige Zitierung des Vaterunsers in der Erklärung der Psalmen 112(113)—149 nahegelegt wird, daß Chrysostomus beide gleichzeitig ausgelegt hat.

Es ist nun aus der vorhergehenden Untersuchung schon hinreichend klar geworden, daß Chrysostomus die Erklärungen von Origenes, Cyrill und Gregor gekannt hat. Was alle vier gemeinsam haben, ist nicht viel und kommt nicht über Allgemeinheiten hinaus. Es ist die Gottähnlichkeit des Menschen, die Himmelsvorstellung, die völlige Heiligkeit des Namens Gottes an sich, die Gleichstellung von Schuld und Sünde, die darauf fußende Notwendigkeit der Vergebung, die Forderung der Versöhnlichkeit und das aus ihr folgende Recht auf Vergebung, sowie die landläufige Erklärung von πειρασμός

1) „Chrysostomus“ (Preuschen) in P.R.E.^{3} 4, 103, 10f.

durch ἀγών mit dem πονηρός. Aber gerade erst die Einzelheiten können die literarische Abhängigkeit erhärten. Da zeigt sichs, daß Chrysostomus bald mit diesem, bald mit jenem Vorgänger geht. Im Anfang schließt er sich mehrfach stark an Cyrill an, die grundlegende Auffassung des Vaterverhältnisses Gottes und die gesamte Anschauung vom Reiche Gottes als der eschatologischen Größe mit ihren Folgen für unser Leben hat er von ihm im Gegensatz zu Origenes und Gregor übernommen. Auch die Zitierung von Ps. 103 (102) bei der dritten Bitte hat nur in Cyrill ein Vorbild. Oft bringt Chrysostomus wieder allein Fragestellungen von Origenes, besonders exegetische Einzelzüge, z. B. die Entstehung der Kindschaft durch Christi Erscheinen, die ἀδελφότης der Gotteskinder mit Christus, die Mitwirkung des Geistes bei der Kindschaft, die verallgemeinerte Exegese von ἐπὶ τῆς γῆς, die Möglichkeit eines Streites im Himmel, die Erlaubnis Gottes an den Teufel, die Ableitung von πονηρός. Aber am nachhaltigsten ist Chrysostomus doch von Gregor von Nyssa beeinflußt. Was dieser über das Vaterhaus im Himmel, über das Heiligen des Namens Gottes, über unsere Tugend als Ziel des Willens Gottes und die Notwendigkeit der Gnade dazu, über den Zusammenhang der 3. und 4. Bitte, über den ἄρτος ἐπιούσιος = ἐφήμερος, über σήμερον als heute im strengen Sinne, über die Mahnung der 4. Bitte zu äußerster Bedürfnislosigkeit und das Recht, um irdische Gaben zu bitten, über die Erbsünde, über die Sicherheit der göttlichen Vergebung und über den πειρασμός als Angriff des Bösen und Gottes Anteil dabei ausgeführt hatte, hat Chrysostomus den andern Auslegungen vorgezogen.

Aber gerade diese Mannigfaltigkeit der Beziehungen beweist ein selbständiges Urteil bei Chrysostomus. Er folgte keinem blindlings. Aber er gestaltete auch Übernommenes selbständig um. Wo er, wie in der Anrede und 2. Bitte, die Cyrillsche Grundanschauung hat, übernimmt er nichtsdestoweniger auch Gregors Gedanken und gibt ihnen eine neue Form. In dem Bestreben, Übergänge zwischen den einzelnen Bitten herzustellen, trifft er mit Gregor zusammen (Anrede bis 1. Bitte, 1.—2. Bitte, 3.—4. Bitte, 4.—5. Bitte), aber nur im letzten Falle stellt er den Zusammenhang durch den gleichen Gedanken her. Auch sahen wir schon, daß er Auswüchse gregorianischer Dialektik, besonders in der 5. Bitte, mit Takt

abschneidet. Er kann eben doch trotz aller Belesenheit in Origenes und Gregor die antiochenische Schulung nicht verleugnen.

Endlich fehlen auch ganz unabhängige Äußerungen bei Chrysostomus nicht. Die Ausbeutung des ἡμῶν der Anrede in sozialem Sinne, der Gedanke des Huldigens bei der 1. Bitte, die Einführung der Taufe als terminus a quo der Sündenfreiheit in der 5. Bitte, der pädagogische und der dialektische Grund für die Abhängigkeit der Sündenvergebung von unserem Vergeben, der Maßstab: je reichlicher — desto reichlicher, die Mahnung zur Demut als Sinn der 5. Bitte für die Starken, die Erklärung des πειρασμός als Leid finden sich bei keinem der hier behandelten Vorbilder. Grundlegende Punkte sind dies freilich meistens nicht.

Daß nach diesem ganzen Befund Chrysostomus keine starke exegetische Individualität war, ist zugegeben. Aber die Selbständigkeit, die man billigerweise bei der begrenzten Auslegungsmöglichkeit eines gegebenen Textes erlangen kann, hat er durchaus besessen, die Selbständigkeit der Auswahl nach eigenen Gesichtspunkten und der freien Umgestaltung, sowie die gelegentlicher Einführung eigner, neuer Gedanken. Man kann daher seine Charakteristik nicht aus so markanten Zügen zusammensetzen, wie z. B. die des Origenes, aber immerhin einiges zusammentragen. Seine exegetische Methode ist noch stärker als die Gregors von dem Gedanken beeinflußt, daß das Vaterunser ein Lehrgebet ist, und daß man daher jedes einzelne Wort und jeden Zusammenhang auf die Goldwage legen und auf seinen Lehrgehalt untersuchen müsse. Mit dieser dogmatischen Methode hebt er nun freilich den Vorzug, der in dem Zurücktreten der Allegorie bei ihm liegt, einigermaßen wieder auf.

Die Stimmung, die in seinen Ausführungen herrscht, ist optimistisch, man könnte fast sagen: heiter. Er stellt das Christentum in seinen Lichtseiten lockend dar: Gott der große Wohltäter, dessen Vatername unser Trost ist, das Reich der ewigen Seligkeit, nach dem unsere Sehnsucht sich regt, die Gleichheit mit den Engeln, die wir hier schon zu erreichen hoffen dürfen, die Bedürfnislosigkeit, die uns „reisefertig und leichtbeschwingt“ (εὐζώνους καὶ ἐπτερωμένους, Mτ. 252 B.) macht, die stete Möglichkeit der Sündenvergebung auch nach

der Taufe, die uns vor Verzweiflung bewahrt, die verhältnismäßige Geringfügigkeit der Sünden unserer ὀφειλέται, die uns das Vergeben leicht macht, der Triumph über die Ohnmacht des Teufels, den wir mit Gottes Hilfe glänzend besiegen können, das alles sind solche Züge. Daneben fehlt aber auch nicht der Ernst, mit dem er, der Freund der Askese, die Bedürfnislosigkeit einschärft, mit dem er die Unversöhnlichkeit verurteilt und die eigne Hilflosigkeit des Menschen dem πειρασμός gegenüber beleuchtet. Sicher hat die Rücksicht auf homiletische Wirksamkeit des öfteren seine Exegese beeinflußt.

---

6. Cyrill von Alexandria.

Von Cyrill von Alexandria ist eine ausführliche Erklärung des Vaterunsers in seinem Lukaskommentar (Mg. 72, 685ff.) erhalten, außerdem 15 einzelne Stellen, an denen er das Vaterunser zitiert.

Zur Anrede. Sie lautet in seinem Lukastext anscheinend πάτερ ἡμῶν, jedenfalls erklärt er den Zusatz ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς im Lukaskommentar (= Λκ) nicht mit einem Wort.

Unsere Kindschaft besteht in dem Rechte, Gott Vater zu nennen, den Rang von Söhnen einzunehmen, d. h. uns als Objekte der göttlichen Liebe zu fühlen, denn die Kindschaft ist ein großes Gnadengeschenk und eine hohe Ehre (Λκ. 261 D. A. C.). Das ist die religiöse Kindschaftsvorstellung, wie sie Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus vertraten. Wenn Cyrill v. A. in dem Johanneskommentar, II. Buch, zu Joh. 2 16 (Mg. 73, 232) den Unterschied unseres Kindesverhältnisses von dem Christi zu Gott so bestimmt, daß wir κατὰ θέσιν oder χάριν Gotteskinder sind, während Christus κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἐξ αὐτοῦ καὶ γεγεννημένος ἀληθῶς ist, so gibt er damit genau wieder, was Cyrill von Jerusalem in der 7. Katechese dargelegt hatte. Gott ist eben nur sozusagen unser Adoptivvater. Darum darf man auch in den Vaterbegriff nicht etwa, wie das manchmal geschieht, eine metaphysische Beziehung zur Schöpfung eintragen; als unser Schöpfer heißt Gott nie und nimmer unser Vater, sondern Schöpfer hat als Korrelat stets Geschöpf, wie Vater Sohn (περὶ τριάδος II. 431 D. [Mg. 75, 736]).

Es klingt hier fast wie eine Polemik gegen Gregor von Nyssa, der πατήρ als αἰτία τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος erklärt hatte, wenn Cyrill von Alexandria die Meinung derer bekämpft, die Gott als ἀρχὴ καὶ γένεσις der ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παρενηνεγμένα Vater nennen wollen.

Ganz folgerichtig hat Cyrill von Alexandria den Gedanken aber nicht vertreten; an einer Stelle (Joh.-Komm. V., zu Joh. 8 41 [Mg. 73, 881]) schlägt der Ähnlichkeitsgedanke durch: Vater heiße in der heiligen Schrift auch ὁ τοῖς ἰδίοις ἤθεσι συμμόρφους ἔχων τινάς. Wir sprechen daher mit dem Vaternamen unsere tatsächliche Ähnlichkeit mit Gott aus, was natürlich deren empirisches Vorhandensein voraussetzt. Erreicht wird sie durch die Nachahmung Gottes in einem ἄριστα βιοῦν, durch die Ausprägung der göttlichen μορφή an der Seele vermittelst des ἁγιασμός. Das ist völlig die Position von Origenes und Gregor, die noch durch ihr Gegenstück, die Teufelskindschaft der Bösen, ergänzt wird. Aber hier liegt auch der Schlüssel zu Cyrills Abweichung, denn die ganze Erörterung ist angeknüpft an die Stelle Joh. 8 41 „Ihr tut die Werke eures Vaters“ (des Teufels). Da lag die Anwendung auf unsere Gotteskindschaft sehr nahe und ist folglich nur als eine gelegentliche Inkonsequenz zu beurteilen. Eigentlich ordnet er die ethische Forderung als Folge der Kindschaft an unter dem Gesichtspunkte der Verpflichtung durch eine so hohe uns zuteil gewordene Ehre, deren Nichtbeachtung Gottes Gericht nach sich zieht. (Ac. 262 C.). Das ist wieder die Anordnung Cyrills von Jerusalem und des Chrysostomus, der ihm aber durch das Motiv der Dankbarkeit ethisch überlegen ist.

Im übrigen aber haben die Gedanken von Origenes stark auf Cyrill den Alexandriner gewirkt. Die Kindschaft ist zustande gekommen durch die πνευματικὴ γέννησις durch den λόγος θεοῦ. (Ac. 261 D.A.). Sie erscheint als die Gabe Christi, die er selbst durch den Geist in uns realisiert. Das alles ist Gedankengut von Origenes. Sogar der Spruch Joh. 1 12 kehrt hier wieder.

Wenn Cyrill von Alexandria dann weiter untersucht, inwiefern denn Christus ὁδὸς καὶ θυρὰ καὶ ἀφορμή der Kindschaft für uns sei, so geht das über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, weil hier die Exegese aufhört und die Dogmatik einsetzt.

Ein eigentümlicher Einzelzug ist es bei Cyrill von A., daß er unter den Gütern der Kindschaft das ἐλεύθερον ἀξίωμα, die freie Würdestellung, besonders hochschätzt: nicht weniger als fünfmal spricht er in dem Abschnitt davon und von der Freiheit, die Gott besitzt.

Zur 1. Bitte. Wie alle seine Vorgänger hält es auch Cyrill für nötig, sogar ziemlich ausführlich das Mißverständnis abzuwehren, daß sich die 1. Bitte auf Gottes Namen an und für sich beziehe. Die erbetene Vermehrung der Heiligkeit kann sich vielmehr nur auf uns beziehen. (Λκ. 262 D.A.). Auch Cyrill greift hier auf das Beispiel der Heiden zurück, die den Namen Gottes noch verachten. (Λκ. 263 B.). Aber während Cyrill von Jerusalem, Gregor und Chrysostomus auf die Entheiligung durch böse Taten hinweisen, sieht Cyrill von Alexandria das Charakteristische in ihrer Unwissenheit und Unkenntnis der Wahrheit. Wenn sie Gottes Wesen verstehen lernen, dann ist die Entheiligung gehoben, und die Heiligung des Namens Gottes besteht also in einem als heilig Erkennen und Bekennen (Λκ. 263 B.C.D., so auch im Jesaja-Kommentar IV., 4. Rede, zu Jes. 497.), oder in einem Glauben, daß er von Natur heilig ist. Hier spielt sich demnach der ganze Vorgang wieder wie bei Clemens und Origenes in der intellektuellen Sphäre ab[1]. Aber man würde doch dem Cyrill von Alexandria Unrecht tun, wenn man das für seine vollständige Meinung halten wollte. Vielmehr hat er schon im voraus daran erinnert, daß die notwendige Folge der rechten Gotteserkenntnis die Furcht vor ihm ist, die uns nun treibt, unser Leben zu heiligen, d. h. ὀρθήν τε καὶ ἀνεπίληπτον ἐπιτηδεύειν ζωήν nach dem Spruche Lev. 192: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. (Λκ. 262 A. 263 A.). Damit erreicht Cyrill von Alexandria schließlich auch das Ziel der anderen Ausleger: Die Bitte bezweckt, rechte Erkenntnis Gottes und durch sie frommen Wandel zu erlangen, oder wie es der Jesaja-Kommentar (a. a. O.) ausdrückt, Gottes Name möge bei allen heilig und gefürchtet sein.

Zur 2. Bitte. Wieder stellt Cyrill erst fest, daß es sich bei der βασιλεία nicht um Gottes Weltregiment handle, sondern die Bitte beziehe sich auf den Tag der ὁλοτελὴς βασιλεία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (Λκ. 264 B.). Sie ist also eschatologisch gemeint,

1) Dibelius, p. 64.

wie bei Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus. Wenn unser Cyrill an diesem Tage besonders den Ernst des Gerichtes hervorhebt und ihn einen „wirklich furchtbaren Augenblick" nennt (Ax. 264 A.), so paßt das in der Stimmung mehr zu dem Ernst Cyrills von Jerusalem als zu der freudigen Sehnsucht bei Chrysostomus, die den Gerichtsernst überwiegt. Ebenso wiederholt die Warnung des Alexandriners, Gottlose und Gemeine dürften die 2. Bitte nicht sprechen, weil sie damit das Gericht über sich herbeiriefen (264 A.), nur die Feststellung Cyrills von Jerusalem und des Chrysostomus, daß nur eine reine Seele die 2. Bitte mit Freudigkeit beten könne. Die Frommen dürfen sie mit Zuversicht sprechen[1], erwarten sie doch den Lohn ihrer guten Taten. (264 B.). Der tiefere von Christus in die Bitte hineingelegte Sinn ist also der, daß man sich durch den stets wiederholten Blick auf den Tag des Gerichts zu einem frommen Leben mahnen lassen soll (264 A.). Wie anders ist das, als was Gregor darin fand, die Bitte um Gottes Bundesgenossenschaft. Eher entspricht es dem Chrysostomus mit seiner Ansicht, die 2. Bitte lehre die Weltflucht, immer natürlich mit dem Unterschiede, daß Chrysostomus mit den Lichtseiten des Jenseits lockt, während Cyrill von Alexandria mit seinem Ernste schreckt.

Zur 3. Bitte. Gottes Wille, der im Himmel vorbildlich, auf Erden nicht vollkommen geschieht, ist der religiös-sittliche, der die Tugendübung der Erdenbewohner zum Inhalt hat. (264 C.). Daß er im Himmel in vorbildlicher Weise geschieht, geht aus Ps. 103 (102)20 hervor (265 C.), einer Stelle, die auch Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus zitierten. Die Bitte ruft also die Hilfe Gottes herbei, um die Nachahmung des himmlischen Wandels möglich zu machen (265 C.). Schon Gregor und Chrysostomus hatten die gleiche Inhaltsbestimmung des Willens Gottes gegeben. Die Überzeugung von der Erreichbarkeit des vollkommenen Wandels teilt Cyrill mit allen Vorgängern. Es ist nur die negative Seite des Vollkommenheitsstrebens, wenn er in der 3. Bitte auch noch die Bitte um die ἀναίρεσις der Sünde findet, was offenbar durch die Äußerungen von Origenes und Gregor zur 2. Bitte über die Unverträglichkeit der Sünde mit dem von ihnen geistig gedachten Reiche Gottes

1) gegen Dibelius, p. 67.

veranlaßt ist. Die himmlische vorbildliche Gemeinschaft charakterisiert Cyrill noch besonders als ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων (265 D.), womit nach dem Zusammenhang die Engel gemeint sein müssen, und nimmt damit das Stichwort von Clemens und Origenes wieder auf. Dabei tritt der seltene Fall ein, daß die Berührung mit Clemens stärker ist als mit Origenes, weil Clemens auch die himmlische Gemeinschaft geradezu ἐκκλησία nennt, ein Wort, das Origenes a. a. O. nur von der irdischen Gemeinschaft brauchte.

Zur 4. Bitte. Cyrill von Alexandria leitet hier seine Erörterung mit einer ganz ausdrücklichen Polemik gegen eine Spiritualisierung des ἄρτος ein (265 D.). Deutlich ist darin des Origenes Meinung erkennbar, Bitten um Leibliches seien unpassend. Cyrill hält dem entgegen, daß man sich darauf berufen könne, der Herr habe diese Bitte so befohlen, wenn man gewiß auch in erster Linie nach geistlichen Gütern streben solle. (265 A.). Es sei daher nicht berechtigt, das Brot zu spiritualisieren und auf den ἄρτος ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνων καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ παρέχων zu beziehen, wie Origenes mit Joh. 6 32f. behauptet hatte (π.ε. 27, 2), und zu sagen, es sei für die ἀληθὴς καὶ ἀσώματος οὐσία, die Seele bestimmt. So Origenes π.ε. 27, 8, 9; aber auch Cyrill von Jerusalem, der hier nicht so wörtlich zitiert wird, ist sachlich davon mit getroffen.

Wenn unser Cyrill trotzdem im allgemeinen mehr für geistliche Bitten ist, so zeigt er sich als Schüler derer, die er bekämpft, und stellt sich an die Seite von Gregor und Chrysostomus mit ihrer Zwitterstellung. Als ganz verwerflich gilt ihm die Bitte um σαρκικά, denn davon gilt: πρέπει τοῖς ἐν κόσμῳ, ἀκαλλὲς ἁγίοις (περὶ προσκυνήσεως, XIII. 471 C. [Mg. 68, 876]). Gemeint sind damit die weltlichen Güter, zu denen der ἄρτος ἐπιούσιος jedoch nicht gehört; um den Lebensbedarf ist es erlaubt, zu bitten (Ακ. 265 A., γλαφυρά zu Exod. II 286 B. [Mg. 69, 452]). Nur soll man vor den eigenen Angelegenheiten die Gottes vorbringen. (Joh.-Kom. XI., zu Joh. 17 1 [Mg. 74, 476]). Das klingt ganz wie die Aussagen von Gregor und Chrysostomus, aber ist doch weniger, denn die 4. Bitte ist für Cyrill nicht bloß eine verschämte Ausnahme mit Rücksicht auf unsere schwache Natur, eine notgedrungene Konzession, sondern eine wohlüberlegte Maßnahme des Herrn, um uns in einer ἁγιοπρεπὴς πτωχεία zu halten (265 A.). Der ἄρτος ist die

ἐφήμερος τροφή, und wenn uns der Herr befohlen hat, um sie zu beten, dann dürfen wir keinen Reichtum erwerben, da wir dann entweder gegen Christi Gebot aufhören müßten, die 4. Bitte zu sprechen, oder ihre Beibehaltung den Tatsachen gegenüber ein εἰρωνεύεσθαι wäre (265 A.B., 266 B.). Es erscheint hier alles etwas vergröbert gegenüber Gregor und Chrysostomus. An die Stelle der ὀλιγαρκία als Ideal tritt der äußere Zustand der πτωχεία, an die Stelle der notwendigsten Lebensbedürfnisse die bloße τροφή, die feine pädagogische Weisheit Christi, die aus dem „Brot" das „nur Brot" schließen läßt und so die Bedürfnislosigkeit als Ziel steckt, ist hier durch die grobe Zwangspolitik „entweder arm oder ungehorsam!" ersetzt. Die Kirchenfürstennatur bricht in dieser Logik bei Cyrill durch. Ob er den Unterschied empfunden oder gar beabsichtigt hat, kann zweifelhaft erscheinen, da er im Grunde doch dieselben asketischen Ziele verfolgte wie Gregor und Chrysostomus.

Schon ἄρτος bedeutet für Cyrill, wie erwähnt, τροφὴ ἐφήμερος, sodaß der einmal vorkommende Ausdruck ἄρτος ἐφήμερος (266 B.) sprachliche Ungenauigkeit ist, denn für ἄρτος ἐπιούσιος kann es nicht stehen, weil Cyrill dies anders erklärt. Nachdem er die von Origenes beiläufig als möglich erwähnte Ableitung von ἐπιέναι „Zukunftsbrot" als wieder spiritualisierend und außerdem mit dem lukanischen τὸ καθ' ἡμέραν unverträglich abgelehnt hat, setzt er es mit περιούσιος gleich und gibt es mit αὐταρκής oder ἀρκῶν wieder (266 B.C.). Das erinnert an die Untersuchungen von Origenes über dies Wort, die aber beiden Bildungen eine verschiedene Bedeutung zuerkannten. — τὸ καθ' ἡμέραν heißt anders als bei Origenes „tagtäglich". Als Sinn der Bitte ergibt sich dann: Unsere tägliche ausreichende Nahrung gib uns jeden Tag.

Bei der 5. Bitte liest Cyrill außer dem lukanischen τὰς ἁμαρτίας, das schon Origenes kannte, offenbar ἀφήκαμεν im Nachsatze, wenigstens zitiert er 266 C. so, während er an den anderen Zitatstellen den geläufigen Matthäustext hat. Nur περὶ προσκ. X. 366 B. (Mg. 68, 713) sagt er παραπτώματα, ohne Sinnänderung.

Über die Notwendigkeit der Sündenvergebung für uns sagt Cyrill wenig. Schließlich ist sie ja im Wortlaut der Bitte unmittelbar ausgesprochen und allgemeine Voraussetzung. Wie es damit bei den ἅγιοι steht, darüber gehen die Aus-

sagen auseinander. In π. προσκ. X. a. a. O. behauptet Cyrill, man brauche immer Reinigung und Sündenvergebung, das lehre geradezu die 5. Bitte, und der Einsichtige müsse sich immer sagen, daß er nicht alle seine Fehler merke, — ein Gedanke, den schon Cyrill von Jerusalem von 1. Joh. 1 8 aus geltend gemacht hatte. Dem steht aber andrerseits die Überzeugung von der Erreichbarkeit eines vollkommenen Lebens gegenüber, die sich bei der 1. und 3. Bitte aussprach, und sie kennen wir als eine Grundanschauung der griechischen Kirchenväter, der gegenüber die Behauptung allgemeinen fortdauernden Sündigens wie bei Gregor zu einer rhetorischen Wendung herabsinkt.

Die göttliche Vergebung umschreibt Cyrill gelegentlich mit den Wendungen ἀνιέναι τὰ ἐγκλήματα (Sacharja-Kom. II. 36 [Mg. 72, 108]), d. h. die Vorwürfe oder Beschuldigungen einstellen, oder καθαρίζειν (π. προσκ. X. a. a. O.), was Tilgen der Schuld bedeutet. Die menschliche Vergebung an die ὁμοδοῦλοι (Λκ. 266 D.), ἀδελφοί und γείτονες (π. προσκ. VIII. 274 B. [Mg. 68, 569]) ist negativ ebenfalls ein ἀνίεναι τὰ ἐγκλήματα (s. o.) oder ἀνιέναι aus dem Schuldverhältnis (π. προσκ. VIII. 277 A. [Mg. 68, 573]), positiv gewendet eine Äußerung der χρηστότης (Λκ. 266 D., π. προσκ. VIII. 274 B.) und ἡμερότης (π. προσκ. ebenda), der ἀνεξικακία (Λκ. 266 C.) und ἀμνησικακία (nach Λκ. 266 C., Sach.-Kom. a. a. O.), kurz der ἀγάπησις εἰς ἀδελφούς (π. προσκ. a. a. O.). Solche Gesinnung ist geradezu der Befehl des Herrn, einer der Zwecke, die er mit der 5. Bitte erreichen wollte (Λκ. 266 C.).

Eine Beziehung auf Origenes ist es, wenn Cyrill von Alexandria bei der menschlichen Vergebung die Einschränkung macht, nur Sünden, die auch wirklich gegen uns begangen seien, dürften wir vergeben, über die Sünden gegen Gott hätten wir nicht zu entscheiden.

Die schlimmen Folgen der Unversöhnlichkeit deutet Cyrill mit dem Wort aus den Sprüchen (12 28) an: „Die Wege der Unversöhnlichen führen in den Tod“ (Sach.-Kom. a. a. O.). Daß die menschliche Vergebung der göttlichen vorausgeht, sieht Cyrill besonders in dem lukanischen ἀφήκαμεν gelehrt, nur als προαφέντες dürfen wir Gott bitten (Λκ. 266 D.). Grund für diese Anordnung ist die Absicht Christi, seine Jünger zu Versöhnlichkeit zu erziehen — wie bei Chrysostomus — (266 C.)

oder sie in neidloser Anerkennung aller (ἀφθονώτερα αἰδῶς) zu üben (π. προσκ. VIII. 274 B.). Doch ist diese Anordnung auch sachlich begründet. Man kann nicht einfach, wie wir schon bei Chrysostomus hörten, die zweite Hälfte der Bitte weglassen (266 D.). Die Unversöhnlichkeit, die offenbar mit dem εἶναι ἐν τῷ πλημμελεῖν gemeint ist, und die Bitte um Vergebung passen nicht zusammen, das Gleichnis vom Schalksknecht klingt hier durch.

Mit ihrem Vorangehen soll die menschliche Vergebung dann der göttlichen ein Beispiel zur Nachahmung und den rechten Maßstab geben (266 C.D.). Cyrill vermeidet also, indem er Gott einen μιμητής unserer ἀνεξικακία nennt, nicht den anstößigen gregorianischen Gedanken, wenn er ihn auch mit einem ἵνα οὕτως εἴπω einführt. Mit dem ἴσον μέτρον, das natürlich auch hier das absolute ist, erinnert Cyrill an Chrysostomus.

Ein Pochen auf den mit eigenem Vergeben erworbenen Anspruch auf Gottes Vergebung oder eine mechanische Verflechtung beider begegnet uns bei Cyrill nicht, denn dem Appell an den, der gerecht richtet, ist die Erinnerung an Gottes Barmherzigkeit beigefügt (266 D.). Cyrill von Alexandria scheint sich da von den Übertreibungen Gregors und auch des Chrysostomus ferngehalten und die maßvolleren Gedanken Cyrills von Jerusalem zum Muster genommen zu haben.

Schließlich dringt hier bei ihm auch ein ganz neuer Gedanke durch. Kein Pochen ists, aber eine Berufung auf einen uns günstigen Faktor, wenn wir, wie Cyrill in π. προσκ. VIII. 277 A. [Mg. 68, 573] erinnert, bei der 5. Bitte an das für uns heilsame Leiden Christi denken. In ihm haben wir den allseitigen Schulderlaß, und im Blick darauf sind wir gelehrt worden, die 5. Bitte zu sprechen. An Christi Leiden hatte in diesem Zusammenhange keiner der Früheren erinnert.

Zur 6. und 7. Bitte. In seinem Lukastext las Cyrill wie schon Origenes nur die 6. Bitte. Die 7., die er von Matthäus her kennt, denkt er wie seine Vordermänner außer Cyrill von Jerusalem schon darin enthalten, sie stehe in der πλείστη ἀκολουθία mit ihrer Vorgängerin. Die Erlösung von dem Bösen folgt (logisch) aus der Erhörung der 6. Bitte, ja man kann sogar die Identität beider Bitten behaupten: damit daß wir nicht in die Versuchung kommen, sind wir von dem

Bösen erlöst (267 A.). Daraus ergibt sich bereits die Cyrillsche Vorstellung von πειρασμός: er ist der Angriff des Bösen. Zweierlei Gestalt kann er haben, bald geht er von ἑτερόφρονες, bösgesinnten Menschen, aus, bald von den eigenen bösen Leidenschaften (267 B.). Solche Versuchungen können übermenschlich schwer sein, und es ist uns gar nicht gewährleistet, daß wir sie ohne weiteres überwinden. Deshalb lehrt uns die Bitte ein παραιτεῖσθαι des πειρασμός, den wir nicht unbesonnen herausfordern (καταθρασύνεσθαι) sollen. Damit zeigen wir uns aber nicht als ἄνανδροι und δειλοί, sondern als μετριόφρονες und πτωχοὶ τῷ πνεύματι und dabei doch auch als νεανικοί und εὐτόλμοι, denn ist die Versuchung unausweichlich (καιροῦ καλοῦντος ὡς ἐξ ἀνάγκης), dann heißt es wacker kämpfen (ἀγωνίζεσθαι, γενναίως ἑστάναι). Ob sie uns überfallen (ἐπιπηδᾶν) soll oder nicht, steht nach dem Vorhergehenden bei Gott, der uns auch im Ernstfalle Hilfe und Sieg schenkt. Bis in die Terminologie hinein stimmt hier Cyrill mit dem Mt. von Chrysostomus überein.

Zusammenfassung. Bei Cyrill von Alexandria bekommt nach alledem das Vaterunser folgenden Sinn:

Gott, dessen Vaterliebe wir durch das Tun deines Sohnes fühlen dürfen, —

Dein Name werde überall als heilig erkannt und demgemäß gefürchtet.

Dein Weltgericht breche an.

Hilf uns den vollkommenen Tugendwandel der Glieder der himmlischen Kirche nachahmen.

Die tägliche Nahrung gib uns jeden Tag in ausreichender Weise.

Was wir an Schuld haben, vergib uns im Blick auf Christi Leiden in dem Maße, wie wir bereits unsern Schuldnern vergeben haben.

Bewahre uns möglichst vor den Angriffen des Bösen (und erlöse uns damit von ihm).

Nach zwei Predigern über das Vaterunser treffen wir in Cyrill wieder auf einen reinen Kommentator. Schon das erklärt zum Teil die größere Kürze der Aussagen. Dazu kommt, daß Cyrill den Lukastext vor sich hat, in dem er wahrscheinlich den Zusatz der Anrede, sicher die 7. Bitte und die Doxologie nicht las. Die 3. Bitte hat er im Gegensatz zu Origenes

dort gelesen. Aber Cyrill legt auch, anders als Gregor und Chrysostomus, keinen Wert auf die Erforschung des Zusammenhangs und Gesamtsinns der Bitten. Er legt es, offenbar mit Rücksicht auf die Größenverhältnisse des ganzen Lukaskommentars, im allgemeinen nicht darauf an, allerhand geheimnisvolle Lehren aus dem Vaterunser zu eruieren, und dadurch bekommt sein Kommentar etwas angenehm Nüchternes und Sachliches.

Bezüglich des Inhalts läßt sich auch von Cyrill dem Alexandriner behaupten, daß er alle seine hier behandelten Vorgänger gekannt hat. Für Clemens möchte ich das freilich nicht auf die eine, vielleicht zufällige Übereinstimmung gründen, sondern auf die gewiß in Alexandria vorhandene Lokaltradition. Doch das scheidet hier aus. Daß Cyrill Origenes kennt, zeigt er in der Erörterung über das Zustandekommen der Kindschaft, in der intellektualistischen Fassung der 1. Bitte, in der Wiederaufnahme des Wortes ἐκκλησία in der 3. Bitte, in der ausdrücklichen Beschränkung unseres Vergebens auf die gegen uns begangenen Sünden, besonders aber in der Polemik gegen die Spiritualisierung von ἄρτος ἐπιούσιος und καθ' ἡμέραν. Mit Cyrill von Jerusalem allein hat er gemeinsam die Erläuterung des Unterschiedes von unserer und Christi Sohnesstellung und das Überwiegen des Ernstes bei der Reichsgottesvorstellung. Ihm gilt die Polemik gegen den Spiritualismus mit. Nur bei Gregor von Nyssa, den die Polemik über den Vaternamen trifft, fand sich die Redensart von Gott als unserm Nachahmer in der Sündenvergebung. Selbst von Chrysostomus, den er doch kirchenpolitisch verfolgte, hat er ganz offenbar Gedanken übernommen. Der erzieherische Zweck, der in der Verknüpfung beider Teile der 5. Bitte liegt, der Protest gegen das Weglassen ihrer zweiten Hälfte, das ἴσον μέτρον der Vergebung Gottes, ganz besonders auffällig aber die Erklärung der 6. Bitte findet sich schon und nur bei Chrysostomus.

Neben dieser Abhängigkeit fehlt es aber Cyrill auch nicht an Selbständigkeit. Bewies das schon seine Polemik gegen verschiedene Vorgänger, so auch seine neuen Gedanken, die Hochschätzung des ἐλεύθερον ἀξίωμα, die durch die 4. Bitte erzwungene Armut, die Wiedergabe von ἐπιούσιος mit αὐταρκής und die Erinnerung an Christi Leiden bei der Sündenvergebung.

Auch er hat sich nicht auf einen Meister eingeschworen,

nach sachlichen Gesichtspunkten wählt er aus, was er zur Erklärung heranziehen will. Es ist nicht zufällig, daß auch er, wie schon Chrysostomus, nirgends grundsätzliche Sondermeinungen von Origenes übernimmt; was er direkt von ihm entlehnt, sind ergänzende und illustrierende Einzelzüge. Wo grundsätzliche Unterschiede in der Auslegung vorhanden sind, da schließt sich Cyrill stets den Gegnern von Origenes an (Kindschaft, Reich Gottes, Brot, Versuchung). Bei der 1. Bitte vereinigt er die Gegensätze. Der Grund dafür liegt offenbar in der antiorigenistischen Zeitströmung, hatte doch schon Cyrills Vorgänger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhl, Theophilus, die Verdammung des Origenes wegen Ketzerei durchgesetzt. In wichtigeren Fällen, wo Cyrill mit Origenes geht, ist er durch das gleiche Verhalten Gregors von Nyssa gedeckt. Aber dessen Autorität wiegt ihm in anderen Fällen für gewisse Origenesthesen nichts; wo Origenes und Gregor zusammengehen, findet man, daß Cyrill häufiger von ihnen abweicht, als daß er sich ihnen anschlösse. Gregor scheint überhaupt am wenigstens rein auf Cyrill gewirkt zu haben; wo er seinen Einfluß nicht mit Origenes teilt, da fast immer mit dem allerdings wieder von ihm abhängigen Chrysostomus. So ist der Alexandriner Cyrill sachlich tiefgehend von den Antiochenern Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus beeinflußt. Wo sie zusammenstimmen, da ist Cyrill der Dritte im Bunde. Wenn das trotz seiner kirchenpolitischen Gegnerschaft gegen Chrysostomus zu gelten hat, so dürfte der Grund darin liegen, daß sie Origenes und dem Origenesschüler Gregor gegenüber den orthodoxen Lehrtypus vertreten. Man wird also in der von Cyrill befolgten Auswahl seiner exegetischen Vorbilder das Streben nach Orthodoxie finden dürfen.

Persönliche Momente hatten wir schon berührt. Dem freundlichen Chrysostomus gegenüber repräsentiert Cyrill den Typus des strengen Pädagogen. Die Wurzel der Ethik sieht er in der Furcht, der Gedanke an Gottes Gericht treibt die Gotteskinder, dem Vater ähnlich zu werden, bewegt sie bei der 2. Bitte, hält sie in der gottgewollten Armut fest. Schließlich zeigt Cyrill dann noch neben diesen Spuren der Herrschernatur das Bild des Kämpen aus den christologischen Streitigkeiten. Mehr wie seine Vorgänger findet er Gelegenheit, das Vaterunser mit christologischen Erörterungen in Beziehung zu setzen.

7. Maximus Konfessor.

Ungefähr 200 Jahre nach Cyrill von Alexandria hat Maximus Konfessor eine ἑρμηνεία σύντομος εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ πάτερ ἡμῶν geschrieben (Mg. 90, 871 ff.); im übrigen hat er das Vaterunser spärlich zitiert. In dieser ἑρμηνεία ist es ihm aber nicht um ein eingehendes Wortverständnis zu tun, sondern um die Erschließung von allerhand tiefsinnigen Lehren, sodaß man seine Exegese erst hinter all diesen Erörterungen suchen muß. Daß man das Vaterunser als eine Zusammenfassung tiefsinniger Lehren ansah, war ja nach allem, was wir gehört haben, den Exegeten geläufig, aber keiner hat das Vaterunser so zu einem Kompendium der Dogmatik, Mystik und Philosophie gestempelt, wie M. Das beweist gleich seine einleitende Behauptung, in dem Vaterunser seien die sieben Hauptgeheimnisse des Christentums enthalten, nämlich die Trinitätslehre (Anrede: Vater, 1. Bitte: Name Gottes = Sohn, 2. Bitte: Reich Gottes = heiliger Geist), die Kindschaft (Anrede), die Engelgleichheit der Menschen (3. Bitte), der Anteil am unsichtbaren Leben (4. Bitte), die Wiedervereinigung der gespaltenen Natur (5. Bitte), die Aufhebung des Gesetzes der Sünde (6. Bitte) und die Beseitigung der Zwingherrschaft des Bösen (7. Bitte) (346 C. — 349 A.). Die Künstlichkeit der ganzen Konstruktion fällt in die Augen. Sie läßt sich auch nur mit Hilfe des von Maximus angenommenen „unendlichen Schriftsinnes“[1] halten.

Zur Anrede. Das Wort Vater hat dreifachen Sinn, den trinitarischen, wobei das „unser“ wie seinerzeit bei Clemens unhaltbar wird, den kosmologischen, nach dem Gott, aber als der trinitarische, ποιητικὴ αἰτία τῶν ὄντων ist (350 B.C.), und den soteriologischen, der Gott als unsern Adoptivvater, den πατὴρ κατὰ χάριν zeigt (351 D.). In diesen drei Bedeutungen ist das Wort hier gemeint, — eigentlich eine Bankerotterklärung aller exegetischen Methode! —, denn wenn der Mensch das Vaterunser betet, dann soll er dabei jedes Wort sorgfältig überdenken, und da dürfen alle Ober- und Nebentöne mitklingen.

„Unser“ Vater ist Gott demnach in der zweiten und dritten Bedeutung des Wortes. Mit der kosmologischen tritt Maximus

1) Wagenmann-Seeberg „Maximus Konfessor“ in P.R.E.³ 12, 463, 4.

in entschiedenen Gegensatz zu Cyrill von Alexandria, der sie ausschloß, während er sich mit Gregor von Nyssa berührt. Für die dritte Bedeutung hat auch Maximus den Terminus υἱοθεσία. Sie besteht ihm in dem Recht, Gott Vater zu nennen, und ist eine χάρις, die zur Folge hat, daß wir nun streben, die χαρακτῆρες τοῦ γεννήσαντος in unserm Leben auszuprägen, was Maximus auch πατρώζειν nennt (351 D.). Das alles liegt auf der Linie der religiösen Kindschaftsauffassung, wie sie die beiden Cyrille und Chrysostomus ausgeprägt hatten. Besonders Chrysostomus hatte auch von den χαρακτῆρες gesprochen. Die Kindschaft hat Christus zum αὐτουργός und kommt durch die ὑπὲρ φύσιν ἄνωθεν γέννησις mit Hilfe des Geistes zustande (346 C.). Das hatte auch Cyrill von Alexandria von Origenes übernommen, nur daß er γέννησις πνευματική gesagt hatte. Es ist aber überhaupt bei Maximus zu beobachten, daß er wenig vom πνεῦμα, den heiligen Geist ausgenommen, spricht, und ferner sehr häufig von der φύσις.

Fragt man, worin die χαρακτῆρες des mit der Kindschaft gegebenen neuen Lebens bestehen, so erhalten wir die Antwort: in lauterer Liebesgesinnung (στέργειν διαθέσει γνησίᾳ), in sorgfältiger Erfüllung der Gebote und in Entäußerung von Leidenschaften (κένωσις τῶν πάθων) (346 A. 347 A.). Daß dies alles als durchaus erreichbar gilt, wird sich noch im Folgenden zeigen. Wenn also auch die Termini Sündlosigkeit oder Vollkommenheit nicht gerade fallen, so ist doch die Kindschaft im Vollsinn als solche zu denken.

Über die Worte ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sagt Maximus kein Wort. Das ist für seine willkürliche Auslegungsweise ganz charakteristisch. Er knüpft nur an die Worte an, die ihn interessieren.

Bei der 1. Bitte verfolgte er dieselbe Methode. Seine Vorgänger mochten schon oft genug gesagt haben, daß Gottes Name an sich heilig sei und die Heiligung sich auf unser Leben beziehe, sodaß dies zu den Selbstverständlichkeiten der exegetischen Tradition gehörte. Darum gibt Maximus nur an, wie er sich die Heiligung des Namens Gottes praktisch denkt. Sie ist ihm die καθ' αἴσθησιν τῆς ἐπιθυμίας παντελὴς ἀκινησία καὶ νέκρωσις, d. h. die im Gefühl vollzogene völlige Fesselung und Abtötung der Begierde, und dazu kommt die Reinigung von den verderbenbringenden Leidenschaften, hier besonders

dem Zorn (351 A.). Wenn Maximus die Begierde πρόσυλος, zur Materie gehörig, nennt und mit Vorliebe von den πάθη redet, so zeigt sich darin deutlich sein philosophischer Grundzug. Das hat er an der Begierde auszusetzen, daß sie sich der ὕλη zuwendet; um die πάθη und die noch oft genannte ἀπάθεια dreht sich seine ganze Gedankenwelt. Der ἀπαθής als Vollkommenheitsideal bedeutet nicht mehr christlich-religiöse Betrachtungsweise, sondern philosophische Ethik, und zwar Stoizismus und Neuplatonismus, von welch letzterem ja bekanntlich Maximus durch den Areopagiten stark beeinflußt ist[1].

Die vollkommene Heiligung ist durchaus möglich. ein von allen zu erreichendes Ziel. Die ἐπιθυμία ist tot, und der θυμός hat infolgedessen keine Veranlassung mehr, zu toben (351 A.B.).

Zur 2. Bitte. Als Überleitung von einer Bitte zur andern wendet Maximus meistens ein sehr einfaches Prinzip an: die nächste Bitte hat allemal die vorhergehende zur Voraussetzung. So kann das Reich Gottes erst kommen, wenn Zorn und Begierde abgetötet sind (351 B.). Nur wer das Reich Gottes hat, ist den Engeln gleich (357 A. 358 A. B.). Nur wenn wir Gottes Willen wie sie erfüllen, bekommen wir das Lebensbrot (358 D.). Wer nur darin sein Heil sieht, vergibt ohne weiteres (360 D. 361 A.). Nur wer versöhnlich ist, wird nicht in Versuchung geführt (363 B.). Möglich ist das nur, weil überall die eine gleiche ἀπάθεια zugrunde liegt, die von verschiedenen Seiten aus betrachtet wird.

Für die Exegese des Reiches Gottes ist bei Maximus die Identifizierung mit dem heiligen Geiste kennzeichnend. Sie gewinnt ihren äußeren Beleg an der uns von Gregor von Nyssa bezeugten andern Lesart der zweiten Bitte „Dein heiliger Geist komme zu uns und reinige uns“, die Maximus ohne das ἐφ' ἡμᾶς anführt (350 B.)[2]. Aber Maximus war nicht der Mann, sich von einer einzelnen Stelle knechten zu lassen, ein λόγου θεραπευτής (352 D.) wollte er nicht sein. Er wird die Identifizierung von Reich Gottes und heiligem Geist wohl vollzogen haben, weil sie ihm ins System paßte, da er auf diese Weise Gelegenheit fand, den trinitarischen Gedanken aus dem Vater-

1) „Maximus Konfessor“ (Wagenmann-Seeberg) 12, 467, 32ff.
2) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 26.

unser zu entwickeln. Auch mochte seinem Neuplatonismus ein spiritualistischer Reichsgottesbegriff am meisten zusagen.

Schon wenn das Kommen des Reiches an nichts weiter als die innere Empfänglichkeit des Betenden geknüpft ist, wie bei Maximus, der nur Entfernung von Zorn und Begierde fordert, zeigt sich dessen geistiger Charakter. Wer Gott in seinem Herzen durch πραότης und ταπείνωσις einen Tempel errichtet, zu dem kommt ohne weiteres das Reich Gottes (351 B.). Ein solcher wird ein παμφαὲς οἰκητήριον des Reiches, d. h. des heiligen Geistes (354 B.). — Vor allem aber beweist das Wesen des Reiches Gottes selber seine Geistigkeit. πραότης und ταπείνωσις waren die Voraussetzungen für sein Kommen, und sie waren wieder nur der positive Ausdruck für die Entfernung von Zorn und Begierde. Ihnen gehört das Himmelreich, denn Jesus hat es ihnen verheißen, als er — nach des Maximus Interpretationskunst — sagte, daß die πραεῖς das Erdreich ererben sollten! Mit γῆ kann aber nicht die wirkliche Erde gemeint sein, weil das den sonstigen transzendenten Verheißungen Jesu widerspräche, sondern es ist die παγία καὶ παντελῶς ἀμετάθετος ἀπὸ τοῦ καλοῦ τῆς τῶν πραέων ἀτρεψίας ἕξις καὶ δύναμις, d. h. „die feste und vom Guten ganz unablenkbare kraftvolle Beständigkeit" der πραεῖς, die, wie die Erde die Mittelstellung im Weltall hat, so im Reiche der Ethik die Mittelstellung zwischen Lob und Tadel einnimmt, vom Lob nicht aufgeblasen, vom Tadel nicht erschreckt (352 D.A.). Das verheißene Himmelreich besteht also dann in der Unerschütterlichkeit in πραότης und ταπείνωσις. Diese beiden Eigenschaften, die in ihrer Vereinigung nach Maximus den vollkommenen, nach Christus geschaffenen Menschen darstellen, bedeuten, daß man sein Leben als etwas Geborgtes ansieht, also Erkenntnis der eigenen Ohnmacht (= ταπείνωσις), und daß man den richtigen Gebrauch davon macht durch verstandesmäßige Erzeugung von Tugend unter Ausschluß alles Gefühlsmäßigen (357 B.C.). πραότης ist also die Gelassenheit, die philosophische Gleichmütigkeit, die sich auch durch die heftigsten Schmerzen nicht außer Fassung bringen läßt, sondern unentwegt Gott zustrebt, im Grunde also wieder die ἀπάθεια. Schließlich wird damit das Himmelreich zum Zustande der Unerschütterlichkeit in der ἀπάθεια. Maximus kann sich garnicht genug tun, diesen Zustand zu schildern. Es ist nach dem Spruche Mt. 11 29 eine

Ruhe, denn es herrscht darin Freiheit von aller weltlichen Geschäftigkeit (352 C.). Es ist ein Zustand, der sich an uns ausprägt, sodaß wir Reichsgottesgestalten (τῆς θείας χαρακτὴρ βασιλείας) und zu einer μόρφωσις ἐν πνεύματι des großen Reichskönigs Christus gestaltet werden (352 B.). Was alles dazu gehört, malt Maximus in kühnen Allegorien an der Hand von Gal. 3_{28}. breit aus. Überall ist ihm das Reich Gottes die geistige Größe, die dadurch „kommt", daß sie in uns geschaffen wird.

Aber ganz fehlt auch bei Maximus der transzendente Abschluß nicht. Schon wenn er an die Vergänglichkeit dieser Erde erinnert, klingt das durch, und dazu führt er dann eine Reihe von Sprüchen Jesu und Pauli über die jenseitige Vergeltung an. Darin tritt besonders charakteristisch die ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου βασιλεία hervor, an der die Unerschütterlichkeit in der Tugend, also doch nach der obigen Entwicklung das, was Maximus selbst schon Reich Gottes nennt, teilnehmen soll. Die eine βασιλεία geht demnach in die andere über.

Der Vergleich mit den Vorgängern zeigt Maximus auf der Seite der Spiritualisten Origenes und Gregor, auch sie verlegten ja das Reich Gottes großenteils ins Diesseits und als geistige Größe ins Innere des Menschen. Aber die Unterschiede von ihnen in der Terminologie sind auch Unterschiede in der Sache. Maximus braucht in seiner ganzen langen Erörterung nicht ein einziges Mal das Wort Sünde, während die beiden anderen die Spitze des Gottesreiches gerade dagegen kehrten, vor allem Gregor. Maximus hat statt dessen die Gegnerschaft gegen Zorn und Begierde eingesetzt. Mögen auch die Griechen keinen allzu tiefen Begriff von Sünde gehabt haben, so blieb er doch immerhin ein religiöser, während hier alles philosophisch bestimmt ist.

Zur 3. Bitte. Maximus leitet über, indem er ausführt, daß Gottes Wille nur dann geschehe, wenn die bekannte Unerschütterlichkeit in der Freiheit von Zorn und Begierde bei uns eingetreten ist, die ja das Reich Gottes kennzeichnet.

Gottes Wille besteht nämlich in der mystischen λατρεία, die κατὰ μόνην τὴν λογικὴν δύναμιν, allein mit dem Denkvermögen, unter Ausschluß von Zorn und Begierde dargebracht wird. Dieser Wille Gottes geschieht im Himmel vollkommen, denn die Engel kennen jene Gefühlserregungen nicht, sondern

sind reine Vernunftwesen, ihre Gottesverehrung ist also wirklich eine λογικὴ λατρεία. Sie sollen und können wir nachahmen (357 A. 358 A.B.C.).

Man muß schon bis zu Clemens zurückgehen, um eine Anschauung zu finden, die so stark das intellektuelle Moment betont. Die Philosophen unter den Auslegern finden sich hier in der Umdeutung der Religion in Erkenntnis zusammen. Literarische Abhängigkeit des Maximus ist deshalb aber nicht anzunehmen. Maximus brauchte Clemens nicht zu kennen und würde doch mit ihm übereinstimmen, weil seine Anschauung mit Notwendigkeit aus seiner ganzen Stellung folgt. Wenn das Gefühlsleben des Menschen, wie Maximus 357 C. sagt, aller Kraft beraubt wird, dann bleibt nur die Sphäre des Verstandes für die Religion übrig, der Verstand ist der Erzeuger der Tugend (ebd.), der Mensch wird zum reinen Verstandeswesen, und dadurch mit Gott erkenntnismäßig in der ἀφαίρεσις τῶν ὄντων vereinigt (347 C.). Das ergibt dann von selbst ein dem clementinischen Gnostiker verwandtes Bild.

Zur 4. Bitte leitet Maximus über, indem er ihre Erfüllung von dem in der 3. Bitte geforderten engelgleichen Wandel abhängig macht.

Bei ihrer Erklärung selbst tritt wieder die Schwäche der Theorie vom unendlichen Schriftsinn hervor, insofern Maximus sich für keine der beiden möglichen Auslegungen, die die Tradition ihm bot, unbedingt entscheidet. Beide sind möglich und daher richtig. Man merkt ihm aber deutlich an, daß er die spiritualistische Deutung bevorzugt. Das ist der Sinn, in dem die Bitte auf alle Fälle gilt, der andere, der realistische, ist ein möglicher Nebensinn.

Nach Joh. 6 33 ist der Logos das Brot des Lebens und wird auch in der 4. Bitte erbeten, denn Christus hat ausdrücklich durch Mt. 6 25f. das Sorgen und damit das Beten um die τροφὴ αἰσθητή verboten (358 D.A., 359 C. D.). In mannigfachen Ausdrücken wird Wesen und Wirkung des geistigen Genusses Christi beschrieben. Er ist ἄρτος ζωῆς καὶ δυνάμεως (347 C.), ἄρτος τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἐπιγνώσεως (359 B.), ἄρτος ἄφθαρτος τῆς σοφίας (361 A.), ἄρτος γνωστικός (362 A.), ἄρτος ζωῆς, σοφίας τε καὶ γνώσεως καὶ δικαιοσύνης (364 C.). Besonders wird sein Zweck noch bezeichnet als ἀποτροφὴ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν und συντήρησις τῆς τῶν χαρισθέντων ἡμῶν ἀγαθῶν

εὐεξίας, d. h. Erhaltung des guten Zustandes der uns geschenkten Güter (358 D.), sowie als ἀθανασία τῆς φύσεως und Sieg über den θάνατος τῆς ἁμαρτίας (359 B.). Aus all diesen Angaben geht hervor, daß Maximus unter dem ἄρτος eine Seelennahrung versteht, die die Seele nicht nur während ihres irdischen Daseins gesund erhält, sondern ihr auch, und damit der ganzen menschlichen φύσις, das Leben nach dem Tode sichert. Was erhält aber der Seele die Gesundheit? σοφία und γνῶσις und dazu die δικαιοσύνη, die offenbar mit dem θάνατος τῆς ἁμαρτίας, dem durch die Sünde verursachten seelischen Tode, korrespondiert. In dieser Gestalt geht Christus als ἄρτος τῆς ζωῆς in die Seele über, einmal intellektuell als Erkenntnismehrung — die besonders betonte Seite, und dann ethisch als Stärkungsmittel gegen die Sünde. Das spricht auch Maximus selber so aus: Christus wird alles in uns δι' ἀρετῆς καὶ σοφίας (358 A.).

Es entspricht dem völlig, wenn er hier hinzufügt ἀναλόγως τοῖς τρεφομένοις, nach dem Maße unserer Aufnahmefähigkeit. Man bekommt das Lebensbrot nie in seinem absoluten Umfange, das wäre der gesamte Christus. Die Aufnahmefähigkeit richtet sich aber nicht sowohl nach der geistigen Begabung, sondern nach der geistigen Würdigkeit (κατὰ νοῦν ἀξία), die man sich durch große Taten erwirbt (359 B.C.). So drückt es wenigstens Maximus aus, wobei aber der Gedanke mitspielen mag, daß nur geistige Größen geistige Taten tun können.

Über ἐπιούσιος schweigt sich Maximus gänzlich aus, man müßte denn gerade in dem Ausdruck ἀποτροφὴ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν (358 D.) eine Deutung oder wenigstens Andeutung im Sinne des Origenesworts vom ἄρτος εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενος finden.

Auf welchem Wege uns das Lebensbrot „gegeben" wird, ist hinsichtlich der intellektuellen Seite ohne weiteres klar, Christus ist unser διδάσκαλος (349 B.), und ergibt sich für die ethische Seite aus dem bei der 3. Bitte zitierten Satze, daß der Verstand der Erzeuger der Tugend ist. Sie kommt von selbst, wenn der Verstand mit σοφία gesättigt ist. Und daraus erwächst dann endlich die Unsterblichkeit. So scheint mir auch die Stelle 347 C. verstanden sein zu wollen, die im Wortlaut (ἐδώδιμον ἑαυτὸν ἐργαζόμενος, γεῦσις, οἱ ἐσθίοντες) sich auch auf das Abendmahl beziehen könnte. Das entspräche

aber dann garnicht der später (358 A.) folgenden ausführlichen Erklärung, die keinen Bezug auf das Abendmahl nimmt.

Cyrill von Jerusalem war der letzte der hier behandelten Erklärer gewesen, der die 4. Bitte allegorisierte, und Cyrill von Alexandria hatte das späterhin ausdrücklich abgelehnt. Cyrill von Jerusalem scheidet nun als Vorbild aus, da er auf das Abendmahlsbrot exegisiert. Mit Origenes aber findet sich starke Verwandtschaft. Christus der Logos als Lebensbrot und dessen geistiger Genuß als σοφία, wie auch der Unterschied in der Aufnahmefähigkeit waren schon Gedankengut von Origenes.

Falls nun doch der ἐφήμερος ἄρτος mit der Bitte gemeint ist, so ist nach Maximus die Tatsache zu beachten, daß eben nur der ἄρτος πρὸς ἡμέραν erbeten werden soll. Das setzt uns Grenzen. Wir sollen nicht für πολλοὶ ἐτῶν περίοδοι beten, weil das habgierig und außerdem zwecklos wäre, im Blick auf unsere Sterblichkeit. Da lehrt uns also die Bitte, stets an den Tod zu denken und unser Herz an nichts Irdisches, Materielles zu hängen (359 A. 360 A.B.). Die φιλία τῆς ὕλης lenkt uns vom Göttlichen ab. Wenn wir daher auch um das tägliche Brot bitten dürfen, weil wir es nicht entbehren können, so wollen wir uns doch ja damit begnügen und nicht mehr fordern, als was gerade den Leib in seiner φυσικὴ εὐεξία erhält, und außerdem auch das nie für mehr als eben den Tag (360 B.C.D.).

Mit der Anfügung dieser Auslegung verrät Maximus seine Kenntnis einer realistischen Tradition über die 4. Bitte, wie wir sie bei Gregor, Chrysostomus und Cyrill von Alexandria fanden. Sie kamen alle drei auf die Bedürfnislosigkeit hinaus, und Maximus gibt diese Ansicht wieder, die ebenfalls seinem asketischen Zuge sehr entsprach. Dabei ist er mit Gregor und Chrysostomus näher verwandt als mit Cyrill von Alexandria, dessen eigenartige Motivierung der Forderung er nicht aufnimmt. Des Maximus Besonderheit liegt in der Unverbrämtheit, in der bei ihm die neuplatonische Askese auftritt, während sie bei Gregor und Chrysostomus, in die Menge christlicher Gedanken verwebt, selbst für christlich gelten konnte. Wenn bei ihnen die Bedürfnislosigkeit ein Mittel war, in Engelgleichheit den Willen Gottes zu erfüllen, so ist sie für Maximus ein Mittel, von der ὕλη loszukommen.

σήμερον erklärt Maximus im ersten Falle genau wie Origenes als die Zeitperiode des αἰὼν οὗτος. Das macht sich infolge der Exegese von ἄρτος als Lebensbrot nötig, denn dies wird natürlich nicht an einem bestimmten Tage gegeben.

Zur 5. Bitte ergeben sich die Überleitungen je nach der Auslegung der 4. Bitte verschieden. Wer allein um das Lebensbrot bittet, ist so von allem Irdischen abgezogen, daß ihn kein Leid mehr mit Zorn erfüllt. Erfährt er also Unrecht, so vergibt er gern (361 A.B.). Wer andrerseits um das tägliche Brot bittet, wird dabei an die Hinfälligkeit des Irdischen erinnert, denkt an Tod und Gericht und vergibt deshalb dem Nächsten gern, damit er im Jenseits rein dasteht (362 A.).

Es ist charakteristisch, daß Maximus als den wichtigsten Inhalt der 5. Bitte die ἀποκατάστασις φύσεως ἀπαθῶς πρὸς ἑαυτὴν νευούσης hinstellt, d. h. die Wiederherstellung der Natur, die sich leidenschaftslos selbst bejaht (346 C.). Auch die 5. Bitte bekommt also einen starken philosophischen Einschlag. Die Natur, d. i. die Menschheit, ist einerseits von Gott getrennt, weil sie sich den πάθη hingegeben hat, und ist andrerseits auch in sich selbst zerspalten, dadurch daß ihre beiden Elemente γνώμη, die geistige Richtung, und λόγος τῆς φύσεως, die natürliche Richtung, widereinander sind und letztere, an die πάθη dahingegeben, offenbar die Oberhand hat. Durch die Versöhnlichkeit, die als Sieg der γνώμη über den λόγος τῆς φύσεως zu denken ist, einigen sich nun beide, und der λόγος τῆς φύσεως wird wieder in die richtige Bahn gelenkt, er ist dann in seiner geistigen Bestimmtheit sowohl natürliches als auch göttliches Gesetz. Die einheitliche Richtung aber führt unerschütterlich auf Gott hin als eine διάθεσις ἔμπρακτος, πρὸς ἀρετῆς γένεσιν πεποιωμένη. Nun erst kann die Versöhnung Gottes mit der Natur eintreten, denn Unversöhnlichkeit und Gnade passen nicht zusammen, eine entzweite Natur hätte Gottes Herablassung gar nicht aufnehmen können (361 C. 362 C.D.).

Das gibt der Exegese der 5. Bitte bei Maximus die Farbe. Unsere Schulden gegen Gott bestehen in der falschen Richtung unserer φύσις zur ὕλη durch die πάθη und der damit zusammenhängenden Zerspaltung der Natur; unsere Schulden gegen die Mitmenschen (οἱ πέλας) in dem ihnen zugefügten Unrecht. Wir vergeben ihnen, indem wir keine Spur davon unserem Geiste

sich einprägen lassen (361 C.) und auf jede ἔκτισις verzichten (362 C.), was uns infolge der ἀπάθεια leicht wird. Auf Grund unseres Vergebens kann uns dann auch Gott vergeben, denn wir zeigen damit die rechte geistig-göttliche Richtung und dürfen Gottes Nachahmung herausfordern, weil wir ja selbst so leidenschaftslos sind, wie Gott es ist (361 B.). Der letzte Grund für das Aufhören der ἔχθρα zwischen Gott und Mensch ist aber Christi Tun, der den Tod für seine Peiniger wählte und, indem er das χειρόγραφον τῆς ἁμαρτίας ans Kreuz heftete, Frieden stiftete (348 D.A.).

Von dem philosophischen Gehalt abgesehen ist dies formal das allgemeine griechische Schema der Auslegung. Was Einzelheiten anbetrifft, so erinnert die Vorstellung von Gott als dem Nachahmer an Gregor und Cyrill von Alexandria, der ausdrückliche Rückgang auf das Leiden Christi ebenfalls an letzteren; es ist allerdings auch so stark in biblischen Ausdrücken gehalten, daß sich Cyrills Einfluß nicht von dem der Schrift sondern läßt.

Zur 6. und 7. Bitte leitet Maximus in der üblichen Weise über, daß er ihre Erfüllung von der menschlichen Erfüllung der 5. Bitte abhängig macht. Wer unversöhnlich ist, hat keine Anwartschaft auf die Güter der 6. und 7. Bitte.

Es scheint nun zunächst, als legte Maximus den beiden Bitten einen verschiedenen Sinn bei, denn in der Aufzählung der Hauptsachen im Vaterunser (348 B.C.) leitet er aus der 6. Bitte die Aufhebung des „Gesetzes der Sünde“ (= Versuchung) ab, und aus der 7. die Beseitigung der Zwingherrschaft des Bösen, wobei er aber an das schon in der Vergangenheit liegende heilsmittlerische Tun Christi (Menschwerdung und Kreuzestod) denkt. Damit ist freilich der Bittcharakter der 7. Bitte ganz aufgegeben, und tatsächlich scheint diese Beziehung der 7. Bitte auch nur ein Augenblickseinfall gewesen zu sein, veranlaßt durch sein Schema. In der eigentlichen Auslegung nimmt er sie nicht wieder auf. Dort decken sich beide Bitten inhaltlich, wie wir das bei allen Erklärern außer Cyrill von Jerusalem fanden.

Über πειρασμός gibt Maximus eine ausführliche biblisch-theologische Erörterung (365 B.C. 366 C.D., auch πρὸς Θαλάσσιον περὶ ἀπορῶν, Frage 58 [Mg. 90, 593] und dasselbe erweitert in κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά III. 90—94

[Mg. 90, 1300f.]). Es gibt in der Schrift einen διττὸς τρόπος der Versuchung. Vor der einen Art wird gewarnt, z. B. Mt. 26 41 und in der 6. Bitte, die andre Art wird gepriesen, z. B. Jac. 1 2. Letztere besteht in πόνων ἐπιφοραί, ist also Leid, in das wir geraten, ohne daß wir es wollten, daher auch von Maximus ἀσύνηρός, ἀκούσιος oder ἀπροαίρετος πειρασμός genannt. Ihr Anstifter ist der πονηρός, der durch sie die Seele mürbe machen will, damit sie sich zur Verleumdung des Schöpfers hinreißen läßt. Sie kommt aber συγχωρήσει θεοῦ über uns. Merkwürdigerweise jedoch bezieht Maximus die 6. Bitte nicht auf sie, sondern sagt, man müsse sie standhaft ertragen. Das ἀπεύχεσθαι der 6. Bitte bezieht sich auf die andere Art von πειρασμός. An ihr ist unser Wille maßgebend beteiligt (προαιρετικός, ἑκούσιος πειρασμός), sie ist lustvoll (ἡδονικός) und besteht in der Vorstellung von ἡδοναὶ σώματος. Auch ihr Anstifter ist der πονηρός, der sie uns als süße Lockspeise hinhält und uns damit reizt; aber die Entscheidung, ob wir darauf eingehen wollen oder nicht, liegt bei unserer προαίρεσις. Das Eingehen darauf erzeugt Sünde. Auf diese Art von Versuchung bezieht sich die 6. Bitte und wünscht, daß Gott den Menschen nicht den Lockungen des Bösen erliegen läßt (366 D., am deutlichsten πρὸς Θαλ. a. a. O.).

Es sticht nun von dieser klaren Auseinandersetzung eigentümlich ab, wenn Maximus im Anfange seiner Auslegung ein anderes Begriffspaar von πειρασμός bietet (363 C.). Er definiert ihn entweder als ἁμαρτίας νόμος, d. h. die seit dem ersten Menschen allgemein zwangsmäßig herrschende Sündhaftigkeit, oder als die allgemeine freiwillige Seelenrichtung auf die fleischlichen Leidenschaften (τῆς ψυχῆς ἑκούσιος πρὸς τὰ πάθη τῆς σαρκὸς συνδιάθεσις). Beidemal ist hier der πειρασμός statt als actus wie oben, als habitus gedacht.

Untereinander sind die beiden neuen Begriffe von πειρασμός auch durch die verschiedene Stellung des Teufels dazu geschieden. Beim νόμος τῆς ἁμαρτίας ist er als Urheber gekennzeichnet; er hat ihn in dem Augenblick zur Herrschaft gebracht, als es ihm gelang, den Menschen δι' ἀπάτης zur Übertretung des göttlichen Gebotes zu verleiten. Bei der freiwilligen fleischlichen Richtung gilt der Böse als der κατ' ἐνέργειαν συμπληρωτικὸς τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως τρόπος, d. h. die leidenschaftliche Gesinnung in ihrer tätigen Auswirkung. Das

kann doch nur heißen, daß er die schon vorhandene Richtung zu Tatäußerungen treibt. Mit der ersten Form meint Maximus offenbar die Erbsünde, wohingegen die zweite Form die freiwillige Sündlichkeit darstellt, die Unterscheidung bekommt sonst etwas sehr scholastisches.

Das Verhältnis dieser Bestimmungen von πειρασμός zu den andern, vorher dargestellten ist nicht recht ausgeglichen. Da die ganze Kategorie der unfreiwilligen Versuchungen durch Leid schon deshalb wegfällt, weil sich nach des Maximus ausdrücklichem Ausspruch (365 C.) die 6. Bitte nur auf die freiwilligen Versuchungen durch Lust bezieht, so müßten Erbsündlichkeit und freie Sündlichkeit Unterabteilungen von letzteren sein. Aber kann man den ἁμαρτίας νόμος einen πειρασμὸς ἑκούσιος, ἡδονικός nennen? Das ist nur in einem Falle möglich: damals als der ἁμαρτίας νόμος noch kein νόμος war; die Versuchung des ersten Menschen war ein πειρασμὸς ἑκούσιος ἡδονικός. Streng genommen ist also die Versuchung die Ursache der Erbsünde; und ebenso stehts mit der freien Sündlichkeit, nicht sie selbst ist die Versuchung, sondern deren sich immer wiederholende Ursache. Der actus verursacht den habitus.

Ebenso gespannt ist das Verhältnis dieser Erklärungsweise zu dem Zusammenhang der 6. Bitte. Eine Bitte um Bewahrung vor dem ererbten Zwang zu sündigen, ist sinnlos, ein Zeichen dafür, daß Maximus sich hier wieder durch das Wort außer Zusammenhang auf einen sinnstörenden Nebengedanken hat bringen lassen. Nur der Gedanke läßt sich als Bitte denken, wie es auch Maximus (363 D.) tut: Laß mich nicht in der Befleckung mit dem Zwang zu sündigen bleiben. Wir können also zwar nicht von vornherein, denn er ist unserer Natur beigemischt, aber doch nachträglich mit Gottes Hilfe den ἁμαρτίας νόμος überwinden, indem wir fernerhin davor bewahrt bleiben, ihm zu erliegen, und selbst auch mit Hilfe Christi die Leidenschaften besiegen (364 C.), was besonders durch die καθ' αἴσθησιν νέκρωσις τῶν ἐπὶ γῆς μελῶν (348 B.) oder die ἐγκράτεια geschieht (πρὸς Θαλάσσ. a. a. O.) — wieder Neuplatonismus, der durch die christlichen Formeln hindurchscheint. Auch bezüglich der freien Sündlichkeit, die doch als freiwillige fleischliche Richtung beschrieben wird, ist die 6. Bitte nicht wörtlich durchzuführen, da ja die Freiwillig-

keit so stark betont ist, daß nicht einmal der Teufel als Urheber erscheint, sondern ganz allein die προαίρεσις. Möglich ist nur, was Maximus wieder selbst nachträglich so wendet, daß Gott uns hindert, uns freiwillig den Lüsten des Fleisches zu überlassen.

Um so mehr ist es zu verwundern, daß Maximus diese unebene Erklärung zur Hauptsache macht. Er scheint sich aber der Differenzen nicht bewußt geworden zu sein. Da er die glatte, hier zuerst dargestellte Erklärung sehr ähnlich auch an den andern beiden zitierten Stellen bietet, so wird er sie hier wahrscheinlich nur anhangsweise mit aufgenommen haben.

Wer mit der Erbsünde befleckt bleibt, ist dem Bösen verfallen (363 D.). Daher ist bei dieser Erklärung der 6. Bitte die 7. nur der erläuternde Gegensatz dazu. Denkt man bei der Versuchung an die freiwillige Hingabe an die Lustgesinnung, so bittet das Folgende um Errettung von dem, der sie zu Tatäußerungen drängt, offenbar in der Annahme, daß damit auch die falsche Richtung selbst aufhört. Es bestätigt sich also, daß 6. und 7. Bitte sich inhaltlich decken.

Legt man den anhangsweise gegebenen Begriff von πειρασμός zugrunde: Laß uns nicht den Lockungen des Bösen erliegen, so fügt die 7. Bitte zu der subjektiven Seite der Sache die objektive Entfernung des Urhebers der Lockung hinzu. Es läge an sich nahe, die 6. Bitte auf die lustvolle Versuchung, die 7. Bitte besonders auf die Leidesversuchungen zu beziehen. Aber einmal nennt Maximus den letzteren gegenüber eben nur die standhafte ὑπομονή, und tatsächlich kennt er andrerseits auch nur sie, denn mit Jakobus sollen wir sie ja nur für Freude halten, für ψυχῆς ἡδονή (κεφ. διάφ. a. a. O.), und um Befreiung von körperlichen Schmerzen hätte ein Philosoph wie Maximus nicht gebetet, wenn er auch hofft, daß sie im Jenseits fehlen werden (366 D.).

Der patristischen Tradition entspricht von den vier verschiedenen Definitionen des πειρασμός bei Maximus am meisten das eben behandelte Paar. Gregor, Chrysostomus und Cyrill von Alexandria beschrieben die Versuchung als Angriff des Bösen mit List oder Gewalt, Origenes und Cyrill von Jerusalem kannten sie wenigstens in diesem Sinne. Sieht man aufs Einzelne, so fällt an der lustvollen Versuchung am meisten die Verwandtschaft mit Gregor von Nyssa auf, der sie als Köder

hinstellte, während die andern darin mehr den ἀγών sahen. Als Leid hatte schon Chrysostomus den πειρασμός wenigstens stellenweise aufgefaßt, aber ihm fehlte dort die versucherische Spitze.

Das andere Definitionspaar scheint Maximus formell selbständig und, wie gezeigt, nicht ganz glücklich gebildet zu haben. Sachlich konnte er sich auf manchen Ausspruch seiner Vorgänger berufen. Das Dasein des ererbten Zwanges zu sündigen, war allgemein anerkannt, man denke nur an die Ausführungen bei Origenes und Gregor über die tausend Reizungen und Gelegenheiten zur Sünde, denen niemand widerstehen konnte. Die allgemeine Sündhaftigkeit hatten auch Chrysostomus und die beiden Cyrille für selbstverständlich gehalten. Nur war niemand auf den Gedanken gekommen, das πειρασμός zu nennen. Daß man sich freiwillig den fleischlichen Lüsten hingeben konnte, war ebenfalls ein Axiom der die Willensfreiheit so hochschätzenden Griechen. Nur hatte noch keiner diese falsche Sinnesrichtung mit πειρασμός bezeichnet.

Wenn Maximus als den Weg, auf dem man mit Gottes Hilfe von der Versuchung frei wird, die ἐγκράτεια hinstellt, so ist das wieder ein Punkt, wo er sich mit Gregor besonders nahe berührt, der die Weltflucht als diesen Weg empfohlen hatte. Es sei auch gleich noch eine solche Einzelheit hier erwähnt. Maximus sagt gelegentlich (365 A.), daß wir Menschen das κατώτατον τοῦ παντὸς χωρίον bekommen hätten, wohin uns die Schwere unserer Sünde hinabgestoßen habe. Das erinnert stark an Gregors Ausführungen über unsere κοιλὴ ζωή hier unten auf der Erde der schweren Körper, wo alles κακόν als schlammiger Bodensatz zusammenströmt.

Als letzten und tiefsten Sinn der Bitte und überhaupt des ganzen Vaterunsers stellt Maximus schließlich das Streben nach der θέωσις, der Vergottung hin (364 D. 365 A.). Er versteht darunter die Mitteilung göttlicher Natur, — cf. Gregor zur 5. Bitte — den höchsten Aufstieg zum Vater des Lichts selbst, erfolgend durch Geistesmitteilung (μεθέξις τοῦ πνεύματος) (364 C.). Voraussetzung dafür ist natürlich die Reinheit von den bösen Lüsten und damit die Freiheit unserer Natur von der Knechtschaft des Bösen (365 A.).

Das aber ist tatsächlich der tiefste Sinn des ganzen Vaterunsers bei Maximus. Abkehr von der ὕλη, dem Irdischen,

Vergänglichen, das unsere Leidenschaften reizt, Hinkehr unserer Natur zum Geistigen, zu dem Leidenschaftslosen, Göttlichen ist eigentlich der ganze Inhalt des Vaterunsers, der sich in den einzelnen Bitten verschieden spiegelt. Die Anrede „Vater" erinnerte uns an diese Pflicht, die 1. Bitte führte sie als Heiligung durch, die 2. Bitte gab ihr als Reich Gottes die rechte Unerschütterlichkeit. die 3. Bitte bezeichnete sie als das Mittel zur engelgleichen Erfüllung des Willens Gottes, ihr zur Stärkung diente das Lebensbrot oder die Erinnerung an unsere Hinfälligkeit in der 4. Bitte, zu ihr erzieht die Forderung der Versöhnlichkeit in der 5. Bitte, ihre Gefährdung sucht die 6. und 7. Bitte abzuwenden. Das ist ein geistvoll durchgeführter idealer Gedanke; wenn seine Durchführung nur nicht so viel Willkür erfordert hätte, und wenn er nur — christlich gewesen wäre!

Zusammenfassung: Wenn man das Vaterunser im Sinne des Maximus beten wollte, würde es etwa so lauten:

Gott, der du der Vater Jesu Christi bist, der du mit ihm und dem heiligen Geiste Vater der ganzen Schöpfungswelt bist und der du uns lieb hast wie ein Vater, —

dein Name werde durch Abtötung von Zorn und Begierde in uns geheiligt,

Schenke uns dann in der Selbsterkenntnis und Gelassenheit die rechte Unerschütterlichkeit.

Laß uns dir dann den rechten Vernunftgottesdienst darbringen, wie es die Engel tun.

Schenke uns daraufhin den geistigen Genuß des Lebensbrotes Christus in diesem Leben,

oder: Schenke uns für den heutigen Tag das nötigste, was wir zum Leben brauchen.

Durch Versöhnlichkeit ist unsere entzweite Natur vereinigt, nun ahme uns nach und versöhne dich auch mit der Natur im Blick auf Christi Tod.

Weil wir versöhnlich sind, darum laß uns nicht in der Befleckung mit dem Zwange zu sündigen bleiben, sondern errette uns von dem Bösen,

oder: — — darum hindere uns, den Lüsten des Fleisches uns freiwillig hinzugeben, und errette uns von ihrem bösen Prinzip.

oder: — — darum laß uns nicht den Lockungen des Bösen erliegen, sondern errette uns von ihm.

Nach alledem bestätigt sich das eingangs angedeutete Bild, daß die Vaterunser-Erklärung des Maximus eine eigentliche Auslegung nicht ist. Sie ist vielmehr eine „Unterlegung" im Sinne des bekannten Wortes. Statt im Glanze des eigenen Lichtes läßt Maximus das Vaterunser im Glanze areopagitischer Mystik erscheinen. Daß er sich keine streng exegetische Aufgabe gestellt hat, zeigt die Lückenhaftigkeit seiner Arbeit in rein exegetischen Fragen, über ein so wichtiges exegetisches Problem z. B., wie das Wort ἐπιούσιος, verliert er keine Silbe.

Maximus als Exeget bietet infolgedessen ein eigentümliches Bild. Er erscheint viel selbständiger als die meisten andern patristischen Ausleger, soviel Neues hat er zu sagen, — und doch, zieht man das herangebrachte areopagitisch-philosophische Element ab, so bleiben fast nur altbekannte patristische Gedanken übrig, die Maximus aus der Menge herausgriff, wie sie ihm ins System paßten, oder sogar unausgeglichen nebeneinander stellte. Bezüglich des wirklich exegetischen Stoffes ist also Maximus sehr wenig selbständig. Seine einzige Leistung ist hier eigentlich die nicht aus dem areopagitischen Element ableitbare Erklärung von πειρασμός durch ἁμαρτίας νόμος und ἑκούσιος πρὸς τὰ πάθη συνδιάθεσις, die nicht einmal glücklich ist. In der Methode zeigt Maximus mehr Selbständigkeit. Die Lehre vom unendlichen Schriftsinn, die Überzeugung von der Darstellung des ganzen christlichen Lehrgebäudes im Vaterunser und die in den Übergängen angewandte Stufentheorie treten erst bei ihm auf. Ein Segen der exegetischen Methode sind sie sicher nicht geworden, sie öffnen der Willkür Tür und Tor. Man muß demnach zu dem Urteil kommen, daß Maximus für die Exegese des Vaterunsers etwas dauernd Wertvolles nicht geleistet hat. Irrwege können geistvoll sein, aber sie bleiben Irrwege.

Es ist nun noch festzustellen, welche Erklärer Maximus am meisten bevorzugt hat. Die beiden Berührungspunkte mit Clemens („Vater" auf Christus bezogen und intellektualistische Vollkommenheit bei der 3. Bitte) bilden keine genügend breite Basis für die Behauptung literarischer Abhängigkeit. Dagegen ist zweifellos eine Beeinflussung des Maximus durch Origenes festzustellen. Das Zustandekommen der Kindschaft durch die neue Geburt mit Hilfe Christi im Geiste, das wesentlich spiritualistische Reich Gottes, die Spiritualisierung des Brotes und

dessen nach dem Empfänger abgestufte Verteilung, die Ausweitung des σήμερον auf den αἰὼν οὗτος sind Zeugen dafür. Und neben Origenes tritt sein eifriger Schüler Gregor von Nyssa, seinen Einfluß bald verstärkend (spiritualistisches Reich Gottes), bald ergänzend (Reich Gottes = heiliger Geist), bald eigene Wege gehend (kosmologische Vaterschaft, Gott unser Nachahmer, Versuchung als Köder).

Mehr läßt sich auf Grund des vorliegenden Materials nicht mit Bestimmtheit sagen. In den wichtigen Fragen der Kindschaft, wo Maximus von Origenes und Gregor abweicht, und der realistischen Erklärung von ἄρτος kann man nur eine Gruppe von Auslegern als Quelle angeben: im ersten Falle Chrysostomus und die beiden Cyrille, im andern Falle Gregor, Chrysostomus und Cyrill von Alexandria. Aber weder von Chrysostomus noch von den beiden Cyrillen als Einzelnen ist sicher zu beweisen, daß Maximus sie kannte. Cyrill von Jerusalem tritt überhaupt nirgends allein in Übereinstimmung mit Maximus auf. Für Chrysostomus ergibt das gleiche Vorkommen des Ausdrucks χαρακτήρ bei der Anrede in seiner Vereinzelung auch noch keine Beweisgrundlage. Was endlich Cyrill von Alexandria betrifft, so sind gewiß Berührungspunkte da: die geistliche Wiedergeburt zur Kindschaft durch Christus, — aber das kann auch auf den Einfluß von Origenes zurückgehen; die reale Fassung von ἄρτος und das Nachahmen Gottes, — aber da ist Gregors Einfluß wahrscheinlicher; der Rückgang bei Gottes Vergeben auf Christi Leiden — aber, ganz abgesehen von der biblischen Färbung dieser Aussagen bei Maximus, steht die betr. Stelle bei Cyrill nicht einmal im Lukaskommentar, sodaß eine literarische Entlehnung von solch einer gelegentlichen Äußerung recht unwahrscheinlich ist. Der Einfluß der Cyrillschen Exegese auf Maximus muß also für das Vaterunser zweifelhaft bleiben.

8. Petrus von Laodicea.

In dem neuerdings von Heinrici in seinen „Beiträgen zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments“ V. (Leipzig 1908) veröffentlichten Matthäuskommentar des Petrus von Laodicea ist uns auch eine Erklärung des Vaterunsers erhalten (p. 60ff.), die hier den Abschluß der Untersuchungen

bilden mag, ohne daß mit dieser Anordnung etwa die Entstehungszeit irgendwie festgelegt sein soll. Sie kann sehr gut lange vor Maximus liegen, rückt Heinrici doch den Verfasser mehr in die Nähe des Chrysostomus[1]. Einen hier und da abweichenden Text des Vaterunsers allein gab Heinrici schon in den „Beiträgen" III. (Leipzig 1905) p. 109 ff. nach einer von Sirmond gefertigten Kopie einer Pariser Handschrift[2].

Zur Anrede. In der Kindschaft ist für Petrus das ausschlaggebende Moment die Ähnlichkeit mit Gott. Nur denen schenkt Gott Gehör (χρηματίζειν), die seine Kinder sind, und seine Kinder sind nur die von Sünden Reinen, die die Anwartschaft auf das Himmelreich haben. Nur der Sündlose darf also Gott Vater nennen. Der Gegensatz dazu ist der μορφωθεὶς πρὸς τὸν διάβολον, wozu offenbar alle Nichtgotteskinder, also nicht Sündlosen, gehören. Wenn sie Gott anrufen, an den sie doch nicht glauben, so ist das eine Tollkühnheit. Die υἱοθεσία heißt Χριστοῦ, weil Christus sie ermöglicht hat, und sie vollzieht sich durch die ἐπιφοίτησις des Geistes.

Wie Heinrici[3] angibt, ist der Kommentar des Petrus ein Sammelwerk, und zwar entfallen fünf Zehntel des Materials auf Origenes, drei auf Chrysostomus und die letzten zwei auf die übrigen erkennbaren Autoritäten und Petrus selbst. Das findet hier sofort seine Bestätigung insofern, als die Kindschaftsvorstellung des Petrus genau die von Origenes ist (und neben ihm die Gregors). Selbst ihr Gegenstück, die Teufelskindschaft, kehrt hier wieder. Ebenso gehen die Ausführungen über den Anteil Christi und des Geistes dabei auf Origenes zurück. Wir fanden sie auch noch bei Chrysostomus, Cyrill von Alexandria und Maximus.

Der Natur des Kommentars nach geht aber hier unsere Aufgabe noch weiter; die Abhängigkeit läßt sich, wie Heinrici schon in dem quellenkritischen Kommentar dazu an den markanten Stellen gezeigt hat, bis in den Wortlaut verfolgen. Zum Vergleich sei daher hier das einschlägige Material aus den behandelten Kirchenvätern wörtlich mitgeteilt.

Petrus: τότε „πατὴρ ἡμῶν" ὁ θεὸς χρηματίζει, ὅτε διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσεως τῆς υἱοθεσίας (+ τοῦ Sd.) Χριστοῦ ἀξιωθῶμεν.

1) Beiträge V, p. XLIII. 2) Beiträge III, p. 109, Anm. 1.
3) Beiträge V, p. XXIX.

Origenes: ἐλάβετε *πνεῦμα υἱοθεσίας* (π. ε. 22 2).
ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ (ebda).
τῇ εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἐπιδημίᾳ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ (π. ε. 22 4).

Cyrill von Jerusalem: ἐκ δουλείας εἰς *υἱοθεσίαν* . . . διὰ υἱοῦ καὶ *ἁγίου πνεύματος* μετενεχθέντες . . . λέγειν τοῦτο καταξιούμεθα (κατ. VII. 7).

Chrysostomus: *πνεύματος* χορηγία (Mt. 249 D.).
τοῦ πνεύματος τὴν ψυχὴν κινοῦντος *ἠξιώθης* τῆς προσηγορίας ἐκείνης ⟨πάτερ⟩ (1. Pfingsthom. 4 [Mg. 49/50, 458]).
μετὰ τὴν σάρκωσιν τοῦ *Χριστοῦ* . . . *υἱοθεσίας ἠξιώθημεν*. (Hom. üb. Joh. 5 19, Abs. 4 [Mg. 56, 252]).

Cyrill von Alexandria: μεμορφώμεθα εἰς *υἱότητα διὰ* γεννήσεως τῆς *πνευματικῆς* (Λκ. 261 A.).
παρ' αὐτοῦ ⟨= Χριστοῦ⟩ καὶ τοῦτο ἐσχήκαμεν (Λκ. 261 D.).
τῆς οὕτω λαμπρᾶς *ἠξιώθημεν* τιμῆς (Λκ. 262 C.).
τῇ τῆς *υἱοθεσίας* δόξῃ κατεστέμμεθα (περὶ τριάδος II.431 D. [Mg. 75, 736]).

Maximus: *υἱοθεσίαν* δίδωσι ⟨Χριστός⟩, τὴν ὑπὲρ φύσιν ἄνωθεν *διὰ πνεύματος* . . . δωρούμενος γέννησιν (346 A.).
τὸν φύσει δημιουργὸν χάριτι *πατέρα* καλεῖν *ἀξιούμενοι* (351 D.).

Der Satz ist bei Petrus also zum größten Teil frei gebildet. ἐπιφοίτησις entspricht ungefähr der ἐπιδημία bei Origenes. In der Ersetzung des Logos Gottes, der ins Herz kommt, durch den Geist zeigt sich der Einfluß der späteren Theologie[1].

Petrus: ὁ γὰρ πατέρα καλῶν τὸν θεὸν ὀφείλει καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν καὶ κληρονόμος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

Origenes: εἰ νοήσαιμεν, τί ἐστι τὸ . . . πάτερ . . ., ὀκνήσομεν μὴ γενόμενοι υἱοὶ γνήσιοι προενέγκασθαι ταύτην τὴν φωνὴν αὐτῷ (π. ε. 22 3).
πᾶς ὁ . . . μὴ ποιῶν *ἁμαρτίαν* . . ., δι' ὧν πράττει, λέγει *πάτερ* ἡμῶν κτλ., αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συμμαρτυροῦντος . . . ὅτι εἰσὶ . . . *κληρονόμοι* ⟨θεοῦ⟩ (π. ε. 22 3).

Cyrill von Jerusalem: μετὰ *καθαρᾶς* συνειδήσεως *πατέρα* ἐπιγραφόμενοι *τὸν θεόν* (μ. κ. V. 11).

Gregor: ἡ θεία φύσις . . . ἐστὶ . . . *καθαρότης*. — οὐκ ἂν θαρσήσειέν ⟨τις⟩, μὴ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν ἑαυτῷ βλέπων . . . εἰπεῖν *πάτερ* (726 A.B.).

1) Beiträge V, p. XXXVIII ff.

εἰ γάρ τις . . . πρὶν καθαρθῆναι τῶν . . . κακῶν, . . . λέγοι πάτερ . . . τῷ καθαρῷ ὁ ἀκάθαρτος, ὕβρις . . . ἂν εἴη (726 C.).

Chrysostomus: ὁ γὰρ πατέρα εἰπὼν τὸν θεὸν, καὶ ἁμαρτημάτων ἄφεσιν . . . καὶ κληρονομίαν . . . ὡμολόγησεν. οὐδὲ γὰρ δυνατὸν καλέσαι πατέρα τὸν θεὸν μὴ πάντων ἐκείνων ἐπιτυχόντα ἀγαθῶν (Mt. 249 D.).

ὁ γὰρ πατέρα καλέσας τὸν θεόν (Mt. 250 B.).

Cyrill von Alexandria: εἰ πατέρα καλοῦμεν τὸν θεὸν, . . . πῶς οὐκ ἀξίως πολιτευσόμεθα; (Lk. 262 C.).

Hier überwiegt fast die formelle Verwandtschaft mit Chrysostomus. Man könnte sagen, daß Petrus mit dessen Worten die Ansicht des Origenes wiedergegeben habe.

Petrus: θρασὺς δὲ ὁ μορφωθεὶς πρὸς τὸν διάβολον, λέγων πατέρα τὸν θεὸν, ὃν οὐ δοξάζει.

Origenes: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ *διαβόλου* ἐστίν (1. Joh. 3 8).

ἐν παντὶ τῷ ποιοῦντι τὴν ἁμαρτίαν σπέρμα *τοῦ διαβόλου* ἔνεστιν (π. ε. 22 4).

μεμορφωμένος κατὰ τὸν μονογενῆ λόγον (π. ε. 22 4).

qui autem non spiritum adoptionis filiorum habet, et dicit: Pater noster etc., mentitur, cum non sit filius Dei, *Deum Patrem suum appellans* (Ser. comm. Mt. 2, 831 [Mg. 13, 1602]).

Gregor: εἰ βαρυκάρδιός τις ὢν . . . καὶ τὸ ψεῦδος ζητῶν κατατολμᾷ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων . . . (727 A.).

ἐπικίνδυνον πρὶν καθαρθῆναι τῷ βίῳ τῆς προσευχῆς ταύτης κατατολμῆσαι καὶ *πατέρα* ἑαυτοῦ *τὸν θεὸν* ὀνομάσαι (728 A.).

Maximus: φέρων ἐν ἑαυτῷ τοῦ . . . Χριστοῦ . . . τὴν . . . *μόρφωσιν* (352 B.).

Die „Gestaltung nach dem Teufel" findet sich nirgends so wörtlich, sie ist aber aus Origenes gebildet, der den am meisten entsprechenden Gedanken des Teufelssamens hat.

Wenn Petrus im Folgenden aus dem ἡμῶν der Anrede schließt, daß die Menschheit ein Leib sei, dessen Haupt Gott ist, und daß uns daraus die Pflicht erwächst, für einander zu beten, so gibt er damit einen Lieblingsgedanken von Chrysostomus wieder, der sich nur bei diesem findet.

Petrus sagt: εἰπὼν δὲ τὸ „ἡμῶν" ἕνα τοὺς πολλοὺς δείκνυσιν ὡς ἑνὸς σώματος, μιᾶς ἁπάντων οὔσης κεφαλῆς τοῦ θεοῦ.

ὑπεμφαίνει δὲ καὶ τὸ ὑπὲρ ἀλλήλων εὔχεσθαι ὡς ὅτι πάντες ἀδελφοί ἐσμεν.

Chrysostomus: παιδεύει δὲ καὶ κοινὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν. οὐ γὰρ λέγει „ὁ πατήρ μου“ . . . ἀλλὰ . . . „ἡμῶν“· ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ σώματος τὰς δεήσεις ἀναφέρων (Mt. 249 E.).

οὐ γὰρ ἐκέλευε λέγειν πάτερ μου . . . ἀλλὰ „πάτερ ἡμῶν“ . . ., ἵνα . . . ἀδελφικὴν πρὸς ἀλλήλους δεικνύωμεν εὔνοιαν (ἑρμ. 3).

ὁ Χριστὸς . . . κοινὴν ἐπέταξε ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν, καὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας πάσης ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου λέγειν „πάτερ ἡμῶν“ . . .· καὶ κελεύων, . . . καὶ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν εὐχὴν ἀναφέρειν (zu Ps. 112 (113), Abs. 1 [Mg. 55, 300]).

τὸ γὰρ „ἡμῶν“ πολλῶν ἐστι προσώπων σημαντικόν (14. Hom. zu Eph., Abs. 4 [Mg. 62, 104]).

Wie schon Heinrici[1] andeutet, ist am nächsten mit dem Satze des Petrus die Stelle aus dem Mt. des Chrysostomus verwandt. Aber auch die Psalmstelle kommt ihm sehr nahe. Freie Zutat des Petrus scheint nur die Verdeutlichung μιᾶς ἁπάντων κτλ. zu sein.

Mit der dann folgenden Erklärung des Seins Gottes im Himmel gibt Petrus die geläufige patristische Überlieferung.

Petrus: τὸ δὲ „ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ ὅταν εἴπῃ, οὐκ ἐκεῖ τὸν θεὸν συγκλείων τοῦτό φησιν, ἀλλὰ τῆς γῆς ἁπάγων τὸν εὐχόμενον καὶ τοῖς ὑψηλοῖς προσηλῶν.

Origenes: ἐπὰν λέγηται ὁ πατὴρ τῶν ἁγίων εἶναι „ἐν τοῖς οὐρανοῖς“, οὐ περιγεγράφθαι αὐτὸν σχήματι σωματικῷ ὑπολητπτέον (π. ε. 23 1).

οἱ μικρῷ καὶ βραχεῖ τόπῳ ἐμπεριλαμβάνοντες τὸν . . . θεόν (π. ε. 23 3).

Chrysostomus: τὸ δὲ „ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ ὅταν εἴπῃ, οὐκ ἐκεῖ τὸν θεὸν συγκλείων τοῦτό φησιν, ἀλλὰ τῆς γῆς ἁπάγων τὸν εὐχόμενον καὶ τοῖς ὑψηλοῖς προσηλῶν χωρίοις καὶ τοῖς ἄνω διατριβαῖς (Mt. 249 D.E.).

εἶτα διδάσκων ἡμᾶς καταλιπεῖν τὴν γῆν καὶ τὰ περὶ γῆν . . . προσέταξε λέγειν· „πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρα-

1) Beiträge V, p. 61.

νοῖς", οὐκ ἐπειδὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς μόνον ἐστὶν ὁ θεός, ἀλλ' ἵνα . . . τὴν ἐπιθυμίαν πᾶσαν ἐκεῖ μετενέγκῃ (ἑρμ. 3).

Der Satz des Petrus ist, wie schon Heinrici[1] nachweist, wörtlich aus dem Mt. des Chrysostomus entnommen, nur läßt Petrus das ausmalende Ende weg.

Zur 1. Bitte. Was seit Origenes kein Exeget wieder für nötig gehalten hatte, die grammatische Form zu erörtern, das tut Petrus hier. Der Imperativ ἁγιασθήτω stehe für den Optativ ἁγιασθείη. Dann stellt auch Petrus wieder fest, daß es sich um keine Überführung des Namens Gottes aus dem ihm etwa eignenden Zustand der Entweihung in den Zustand der Heiligkeit handle. Vielmehr sollen wir, nachdem uns seine Heiligkeit offenbart worden ist, wir sie also kennen, bei der Nennung Gottes seinem Namen die Heiligkeit gebührend zuteil werden lassen, d. h. wir sollen, wenn wir Gottes Namen nennen, daran denken, daß er heilig ist. Wenn wir dem Namen Gottes die Heiligkeit „geben" können, dann müssen wir sie ihm auch nehmen können, und das würde ein βεβηλοῦν sein. Es fragt sich nur, wodurch das geschieht. Da durch den Zusatz ὀνομάζοντες θεόν eine Heiligung durch Wandel ausgeschlossen wird, kann sichs nur um Heiligung und Entweihung durch Wort oder Gedanken handeln. Wir entweihen den Namen Gottes, wenn wir ihn nennen, entweder durch Mißbrauch im Sinne des 2. Gebotes oder durch Verknüpfung mit unzureichenden Vorstellungen. Die größere Wahrscheinlichkeit für Petrus hat das letztere, einmal wegen des Hinweises auf die Offenbarung, die doch nach griechischem Verständnis Mitteilung von Erkenntnis ist[2], und dann wegen des sowieso feststehenden Einflusses von Origenes auf Petrus. Und Origenes vertrat ja bekanntlich eine intellektuelle Heiligung und legte das 2. Gebot geradezu ebenso aus (π. ε. 24 3).

Die Übersicht über die Parallelen zu Petrus gibt folgendes Bild:

Petrus: τὸ δὲ „ἁγιασθήτω" οὐ προστακτικῶς (Sirmond-κὸν), εὐκτικῶς (Sd.-κὸν) δέ, οἷον ἁγιασθείη, οὐχ ἵνα ἐκ βεβήλου ἁγιασθῇ, ἀλλ' ἵνα ἡμῖν ἀποκαλυφθείσης τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ ἀξίως αὐτοῦ διδῶμεν ἁγιότητα ὀνομάζοντες θεόν.

1) Beiträge V, p. 61.
2) „Offenbarung" (Kähler) in P.R.E.[3] 14, 341, 46f.

Origenes: συνεχῶς *προστακτικοῖς* ἀντὶ *εὐκτικῶν* ἐχρήσαντο καὶ οἱ ἑρμηνεύσαντες (π. ε. 24 5).
„γενηθήτω φῶς" . . . μὴ *εὐκτικῶς* ἀλλὰ *προστακτικῶς* εἰρημένον (ebenda).
·ὡς μηδέπω *ἁγιασθέντος* τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρός (π. ε. 24 1).
διδασκόμεθα τὴν ἐν ἡμῖν ἔννοιαν περὶ θεοῦ *ἁγίαν* γενέσθαι (π. ε. 24 2).

Cyrill von Jerusalem: ἐσθ' ὅτε *βεβηλοῦται*, . . . εὐχόμεθα ἐν *ἡμῖν ἁγιασθῆναι* τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ· *οὐχ* ὅτι *ἐκ* τοῦ μὴ εἶναι *ἅγιον* ἐπὶ τὸ εἶναι ἔρχεται, *ἀλλ'* ὅτι ἐν *ἡμῖν ἅγιον γίνεται*, *ἁγιαζομένοις* καὶ *ἄξια* τοῦ *ἁγιασμοῦ* ποιοῦσιν (μ. κ. V. 12).

Gregor: *ἆρα* δυνατόν ἐστι μὴ *ἅγιον* εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα: (734 A.).
ἐν ἐμοὶ . . . „*ἁγιασθήτω* τὸ" . . . „ὄνομά ⟨σου⟩" (735 B.).

Chrysostomus: ἡμεῖς *οὐ τὴν* οὐκ οὖσαν *ἁγιοσύνην* προσφέρομεν τῷ *θεῷ* (ἑρμ. 4).

Cyrill von Alexandria: *οὐχ ἁγιασμοῦ* προσθήκη (Λκ. 262 D.).
ἐπὰν τὸ τῆς ἀληθείας αὐτοῖς ἐλλάμψῃ φῶς, . . . τότε . . . *ἅγιον ἁγίων* ὁμολογοῦσιν *αὐτόν* (Λκ. 263 B.).

Die grammatische Erörterung ist auch formell durchaus von Origenes abhängig. Im weiteren Verlaufe fällt dann eine formelle Verwandtschaft mit Cyrill von Jerusalem auf, die stärker ist als selbst die mit Origenes.

Zur 2. Bitte. Hier zuerst zeigt sich bei Petrus die schon bei Maximus gefundene Schwäche der späteren patristischen Exegese, daß sie zu keiner klaren Entscheidung mehr kommt, sondern eine Anzahl Erklärungen nebeneinander stellt. Es galt diesen Exegeten eben alles als richtig, was sich einerseits wie auch immer aus der heiligen Schrift herauslesen ließ, und was andrerseits die früheren Ausleger schon herausgeholt hatten, so verschieden das auch in sich selbst sein mochte. Ihre Exegese ist doppelt, in Inspirationstheorie und Traditionalismus, befangen. So wird auch Petrus hier zum Sammler ohne eigne Meinung.

Nicht weniger als vier Deutungen des Reiches Gottes bringt er. Zuerst die μέλλουσα τῶν ἀγαθῶν ἀπόλαυσις, das Reich Gottes als Genuß der ewigen Seligkeit. So fand es sich besonders bei Chrysostomus. Parallelen begegnen bei

Origenes: *futur*um regnum (Rö. Comm. V. 3, 555) und
Chrysostomus: τῶν *μελλόντων* ἐφίεσθαι (Mt. 250 E.).
ἐπιθυμεῖν . . . ἐκέλευσε τῶν *μελλόντων* (Mt. 251 A.).
ἐπιθυμεῖν τῶν *μελλόντων* ὡς μενόντων (ἑρμ. 4).
ἐκείνη γὰρ ὄντως ζωὴ . . . ἀμιγῆ *τὰ ἀγαθὰ* ἔχουσα. — ἐκείνων . . . ἀντεχόμεθα, ἵνα . . . τῆς ἀκηράτου ζωῆς *ἀπολαύσωμεν* (zu Ps. 114 (116), Abs. 3 [Mg. 55, 319]).

Die Verwandtschaft des Petrus mit dieser letzten Stelle fällt auf. Sollte sich unsere Vermutung bewahrheiten, daß Chrysostomus an der Erklärung des Vaterunsers und der Psalmen gleichzeitig gearbeitet hat, so wäre die weitere Vermutung möglich, daß die Psalmenexegese, zu der er ja die 2. Bitte a. a. O. zitiert, von dem ihm jedenfalls vorliegenden Matthäuskommentar des Origenes beeinflußt war, wo sie auch Petrus gelesen haben könnte. Origenes müßte dann dort das eschatologische Moment am Reiche Gottes mehr als in π. ε. betont haben, wogegen nichts spricht.

Nächstverwandt mit dieser Deutung ist die dritte, die Petrus bietet, die δευτέρα αὐτοῦ (= Χριστοῦ) παρουσία. Sie war eigentlich allen Auslegern bekannt, trat aber am wenigsten bei Gregor und Maximus hervor. Origenes behandelte sie ebenfalls mehr nebensächlich, wenigstens in π. ε. Ihre Hauptvertreter sind Chrysostomus und die beiden Cyrille. Wie Heinrici[1] nachweist, stammt die Fassung fast wörtlich aus des Chrysostomus Matthäuskommentar (zu Mt. 3 1, Mt. 142 A.), also nicht aus der Vaterunsererklärung. In dieser klingt sie nur durch. Hier die Parallelen:

Chrysostomus: *βασιλείαν δὲ* ἐνταῦθα *τὴν παρουσίαν αὐτοῦ* τὴν προτέραν καὶ τὴν ἐσχάτην *φησίν* (Mt. 142 A.).
Cyrill von Alexandria: ἐπιλάμψαντα πάλιν ἐν κόσμῳ τὸν . . . Χριστόν (Λκ. 264 D.).

Dazwischen gibt Petrus die spiritualistische Auslegung, deren Hauptvertreter Origenes, Gregor und Maximus waren. Die διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δωρεά, wozu offenbar τῶν ἀγαθῶν aus der ersten Deutung zu ergänzen ist, kann nun nach Origenes als geistige παρουσία Gottes und Christi in der ψυχή des Christen, oder nach Gregor als συμμαχία des Geistes gedacht sein. Petrus sagt das nicht deutlich, doch liegt, wie schon Heinrici[2] erinnert, der Gedanke an Gregors Lukastext der

1) Beiträge V, p. 61. 2) Ebenda.

2. Bitte und damit besonders an die Gabe der Sündenvergebung so nahe, daß man wohl annehmen muß, daß Petrus hier die Gregorstelle im Sinne hat. Wörtlich hat er den Ausdruck mit keinem der andern gleich, deren Angaben so lauten:

Origenes: Χριστῷ . . . ἐν ἡμῖν ἐκ δεξιῶν καθημένῳ ἧς εὐχόμεθα λαβεῖν δυνάμεως *πνευματικῆς* (π. ε. 25 3).

Gregor: ἢ . . . ὁ *τὴν βασιλείαν* ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν *τοῦ ἁγίου πνεύματος* συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; (737 D.).

Maximus: *βασιλεία* τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς οὐσιωδῶς ἐστιν ὑφιστῶσα *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (350 B.).

In dem folgenden Satze stellt Petrus noch eine vierte Erklärung des Reiches Gottes auf, ausgehend von der Tatsache, daß neben Gott auch Christus manchmal οἰκονομικῶς, d. h. mit Rücksicht auf Gottes Auftrag[1] βασιλεύς des Reiches Gottes heißt. Dann ist der Sinn der Bitte der, daß die Kunde von seiner Königswürde, also m. a. W. das Christentum, zu den Ungläubigen kommen möge und sie zu gläubigen Untertanen des Königs Christus machen möge. Das ist der Missionssinn der 2. Bitte, wobei man für Reich Christi Christianisierung der Welt sagen könnte. Das bedeutet keinen scharfen Gegensatz, sondern eher eine Weiterbildung der individualistischen Reichsanschauung bei Origenes, die dem Petrus auf Rechnung zu setzen sein wird. Ob er sie absichtlich vollzogen hat, oder sie aus Prämissen bei Origenes glaubte schließen zu können, ist nicht zu entscheiden.

Formell ist der Satz fast ganz ohne Parallelen:

Petrus: ἐπειδὴ δὲ φύσει θεὸς ὢν ὁ Χριστὸς οἰκονομικῶς καλεῖται βασιλεὺς ὡς ἄνθρωπος, ἐπεύχονται οἱ πιστοὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ τοὺς ἀπίστους ἐλθεῖν, ἵνα εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες βασιλέα ἴδιον ἐπιγράψωνται αὐτόν.

Origenes: συμ*βασιλεύοντος* τῷ πατρὶ *τοῦ Χριστοῦ* (25 1).

Maximus: τοῦ *φύσει* κατ᾽ οὐσίαν ὡς ἀληθῶς μεγάλου *βασιλέως Χριστοῦ* (352 B.).

Zur 3. Bitte. Auch hier entscheidet Petrus nicht unter den gebotenen Erklärungen. Es sind zwei, nach dem Sd.-Text (Beiträge III, a. a. O.) drei. Die erste sieht in Gottes Willen den untadeligen Wandel, in dem die Menschen die Engel zum Vorbild nehmen sollen. Das ist die geläufige Exegese,

1) Heinrici, Beiträge V, p. XXXVIIIf.

die uns von Gregor, Chrysostomus und den beiden Cyrillen her bekannt ist. Origenes unterschied sich von ihr nur durch den allgemeineren Begriff „Himmelsbewohner". Von Parallelen kommen in Betracht:

Petrus: τὸ δὲ „γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Sd. + ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς)" τοῦτο δηλοῖ· ὥσπερ ἐν οὐρανῷ καθαρῶς καὶ ἀμέμπτως πάντες οἱ ἄγγελοι πολιτεύονται, οὕτως καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῇ γῇ ποίησον.

Cyrill von Jerusalem: *ὡς ἐν ἀγγέλοις γίνεταί σου τὸ θέλημα, οὕτως καὶ ἐπὶ γῆς ἐν* ἐμοὶ γένοιτο (μ. κ. V. 14).

Gregor: τὴν *ἐν οὐρανοῖς τῶν ἁγίων δυνάμεων πολιτείαν* . . . παντὸς . . . μολυσμοῦ *καθαρεύουσαν* (744 B.).
ἡ μὲν ἄνω *πολιτεία*, ἅτε παντὸς κακοῦ *καθαρεύουσα*, ἐν τῷ ἀγαθῷ *θελήματι* τοῦ θεοῦ καθορθοῦται (744 C.).
οὕτως καὶ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν τελειωθείη (745 A.).

Chrysostomus: *ὥσπερ ἐκεῖ πάντα* ἀκωλύτως γίνεται, καὶ . . . *οἱ ἄγγελοι . . . πάντα* εἴκουσι καὶ πείθονται, . . . *οὕτω καὶ* ἡμᾶς καταξίωσον *τοὺς ἀνθρώπους* . . . (Mt. 251 B.C.).

Die meiste, auch formelle Verwandtschaft zeigt der Satz mit Chrysostomus, dessen Aussage schon Heinrici[1] als Sachparallele anführt.

Als zweite Erklärung bietet Petrus die folgende: ὥσπερ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανοῖς εἰσιν, οὕτως καὶ ἡμᾶς ἀξίωσον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦ πνευματικοῦ καὶ καθαροῦ σώματος. Der Vergleichspunkt liegt hier in der bei der Auferstehung gleich werdenden Leiblichkeit. Sie ist hier Inhalt des Willens Gottes. Dieser Gedankengang ist bei den behandelten Kirchenvätern völlig analogielos. Sie alle bezogen die 3. Bitte auf unsern Wandel im Diesseits, wenn sie gewiß auch nicht leugneten, daß die Folge unserer ethischen Engelgleichheit hier im Jenseits auch eine physische sein würde. Aber das kommt nur ganz gelegentlich einmal zum Durchbruch. Man muß also auf die Feststellung der Quelle des Petrus verzichten. Auch der von Heinrici[1] genannte Hieronymus hat nur die erste Erklärung der Bitte.

Die dritte Auslegung bietet nur der Sd.-Text. In ihr ist die Ruhe und Einigkeit der himmlischen ἐκκλησία als Vorbild für die irdische hingestellt. Soweit die beiden ἐκκλησίαι ein-

1) Beiträge V, p. 62.

ander gegenübergestellt sind, entspricht der Satz dem, was Clemens und Cyrill von Alexandria sagten. Alles übrige bleibt zweifelhaft, da sich der Sinn der Worte εἰρηνικὴ καὶ ἀστασίαστος nicht sicher feststellen läßt. Es sind drei Deutungsmöglichkeiten dafür vorhanden. Entweder beziehen sich die Worte auf das Verhältnis der himmlischen ἐκκλησία zu Gott, mit dem ein Friede ohne στάσις besteht, dann soll der Gehorsam — wie sonst gewöhnlich — als Vorbild hingestellt werden, aber dann verliert diese Erklärung eigentlich ihr Recht neben der ersten. Oder es ist das friedliche Eintrachtsverhältnis der Glieder der himmlischen ἐκκλησία zu einander gemeint, das auch auf Erden bewahrt werden soll („Dein Wille, die Eintracht der Deinen, geschehe so vollkommen, wie im Himmel, auch weiterhin auf Erden"), denn so oder ähnlich wird man das φυλάττεσθαι fassen müssen. Dann gäbe die Erklärung ungefähr den Gedanken des Clemens wieder, der seine Worte in eine Ermahnung zur Eintracht in der Gemeinde ausklingen ließ (Στρωμ. IV. 8 66), oder erinnerte an ein Wort des Chrysostomus von der guten Ordnung (εὐταξία) im Himmel (zu Ps. 112 (113) Abs. 1 [Mg. 55, 302]). Oder endlich, man denkt an die Ausführungen von Origenes über die Anwesenheit der bösen Geister im Himmel oder die des Chrysostomus über den Streit der Engel mit den Menschen und bittet, daß der ungetrübte Friedenszustand, den die himmlische Kirche äußeren Feinden gegenüber hat, auch der Kirche auf Erden erhalten bleiben möge. Doch gebe ich der zweiten Erklärung den Vorzug vor dieser.

Aber mag man deuten, wie man will, das wirkliche Vorbild bleibt doch unerkennbar. Auch die Verwandtschaft mit Clemens reicht für die Behauptung literarischer Abhängigkeit nicht aus, dazu ist die formelle Übereinstimmung zu gering, und zudem ist es unwahrscheinlich, daß Petrus auf einer solchen beiläufigen Bemerkung von Clemens fußen sollte. Stände die Stelle in seinen verlorenen Hypotyposen, dann wäre die Wahrscheinlichkeit größer. Hier der Wortlaut:

Petrus: ἢ καθ' ἑτέραν ἐπιβολήν· ὥσπερ ἡ ἐν οὐρανοῖς εἰρηνικὴ καὶ ἀστασίαστός ἐστιν ἐκκλησία, οὕτω φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ γῆς (Sd.).

Clemens: εἰκὼν *τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας* ἡ ἐπίγειος (a. a. O.).

Chrysostomus: ἡ κατὰ τὸν *οὐρανὸν* εὐταξία (a. a. O.).

τὰ δὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πῶς ἐρημοποίησεν; (3. Hom. zu Col., Abs. 3. [Mg. 62, 321]).

ὥσπερ ἐν οὐρανῷ . . . οὐδεὶς πονηρός, οὕτω μηδὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἔστω (7. Hom. zu 1. Tim., Abs. 3. [Mg. 62, 533]).

Bei der 4. Bitte entscheidet sich Petrus ebenfalls nicht für eine der drei angeführten Erklärungen. Sein Satzgefüge ist nicht ganz korrekt. Er gibt erst für die Deutung von ἄρτος ἐπιούσιος eine zweifache Möglichkeit an: ἢ τὸν ἐφήμερον — ἢ τὸν μέλλοντα. Gleichzeitig aber besteht eine dritte Möglichkeit, die Ableitung von οὐσία, die nun wieder durch Lautverwandtschaft (ὀνοματοποιεῖν) mit der zweiten Ableitung, von ἐπιέναι, verbunden ist. Das ergibt das Paar ἢ παρὰ τὸ ἐπιέναι — ἢ . . . οὐσία, welches sich aber wegen der Bedeutung weder mit dem ersten Paar parallelisieren, noch unter dessen zweite Hälfte subsumieren läßt. Jedenfalls wiederholt Petrus die drei Deutungen, die wir schon kennen. Als erste die reale, die Gregor, Chrysostomus, Cyrill von Alexandria und Maximus boten. Hier die Parallelen:

Petrus selbst sagt: „ἐπιούσιον" δὲ „ἄρτον" ἢ τὸν συνιστῶντα τὸ σῶμα ἡμῶν φησι, τουτέστι τὸν ἐφήμερον.

Origenes: ὁ σωματικὸς ἄρτος . . . χωρεῖ (τοῦ σώματος) εἰς τὴν οὐσίαν (π. ε. 27 9).

Gregor: τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς *σωματικῆς* οὐσίας (745 C.).

Chrysostomus: τί ἐστι „τὸν *ἄρτον* τὸν *ἐπιούσιον*"; *τὸν ἐφήμερον*. (Mt.'251 D.).

„*ἄρτον ἐπιούσιον*", *τοῦτ' ἔστιν* ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ *σώματος* διαβαίνοντα (ἑρμ. 4.).

Cyrill von Alexandria: *ἄρτον* . . . ἤτοι τροφὴν τὴν *ἐφήμερον* (Λκ. 265 A.).

Maximus: τοῖς *συνιστῶσιν* . . . *ἡμῶν* τὴν παροῦσαν ζωήν. (360 B.).

Wieder ist hier die formelle Verwandtschaft mit Chrysostomus[1] am größten. Bemerkt sei auch die Ähnlichkeit mit Maximus.

Als zweite Erklärung führt Petrus die folgende an: ἤτοι (Sd. εἴτε) τὸν ἐπιόντα (καὶ προσδοκώμενον τοῦ πνεύματος ζωοποιὸν ἄρτον, τουτέστι — Sd.) τὸν μέλλοντα. Es ist die Ab-

1) cf. Heinrici, Beiträge V, p. 62.

leitung von ἐπιέναι, die schon Origenes als Einwand gegen seine Deutung kannte. Da Cyrill von Alexandria bei seiner ebenfalls ablehnenden Erwähnung dieser Erklärung sagt: οἱ μέν φασιν (Λκ. 266 B.), so muß man annehmen, daß sie ziemlich verbreitet war. — Während sich aber weder Origenes noch Cyrill über das Wesen dieses „Zukunftsbrotes" näher aussprechen, gibt Petrus wenigstens an, es sei der ζωοποιὸς ἄρτος τοῦ πνεύματος. Durchsichtig ist auch der Ausdruck nicht; auffallend ist daran, daß für Christus als Lebensbrot hier das πνεῦμα eintritt. — Parallelen hat diese Definition nicht, wohl aber der sie erläuternde folgende Satz: ὠνοματοπεποίηται τοίνυν τὸ „ἐπιούσιον" ἢ παρὰ τὸ ἐπιέναι καὶ ἐπέρχεσθαι, ἵνα ᾖ· τὸν μὴ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος οἰκεῖον, ἀλλὰ τὸν ἀποδοθησόμενον ἐν τῷ μέλλοντι τοῖς ἁγίοις δὸς ἡμῖν ἤδη.

Origenes: *τὸ „ἐπιούσιον" παρὰ τὸ ἐπιέναι* κατεσχηματίσθαι, ὥστε αἰτεῖν ἡμᾶς κελεύεσθαι τὸν ἄρτον *τὸν οἰκεῖον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*, ἵνα προλαβὼν αὐτὸν ὁ θεὸς *ἤδη ἡμῖν* δωρήσηται, ὥστε τὸ οἱονεὶ αὔριον *δοθησόμενον „σήμερον" ἡμῖν δοθῆναι*, σήμερον μὲν *τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος* λαμβανομένου.

Cyrill von Alexandria: „ἄρτον" δὲ *„τὸν ἐπιούσιον"* οἱ μὲν εἶναί φασι τὸν *ἥξοντάτε καὶ δοθησόμενον κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα* (a. a. O.).

Hier ist deutlich, daß Petrus die bei Origenes[1] erwähnte Ansicht wiedergeben will.

Endlich bringt Petrus noch die eigentliche Anschauung des Origenes bei. Die οὐσία ist unsere unvergängliche gottebenbildliche Seelennatur, das konstante göttliche Element in uns. ἐπιούσιος heißt daher alles, was sich auf unsere Seele bezieht. Der ἄρτος ist dann ἐπιούσιος als τῇ κυρίως οὐσίᾳ ὁμιλῶν, d. h. mit unserer Seele Gemeinschaft habend, als Seelennahrung. Petrus spricht sogar von dem ἐπιούσιος θεός, dem Gott, der für unsere Seele da ist.

Diese kühne Bildung begegnet bei Origenes nicht. Sonst ist dessen Meinung richtig wiedergegeben. Formell ist Petrus selbständig, insofern er die breiten Ausführungen von Origenes in einen einzigen Satz zusammenfaßt. Er sagt: ἡ ἐπείπερ οὐσία κυρίως ἐστίν ἡ ἑστῶσα καὶ βέβαιος, οἷα ἡ τῆς ψυχῆς ἡμῶν

1) cf. Heinrici, Beiträge V, p. 62, auch III, p. 110.

φύσις φοροῦσα τὸ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ, κατὰ τοῦτο λέγοιτ᾽ ἂν ὁ τῇ κυρίως οὐσίᾳ ὁμιλῶν ἄρτος, ἐπιούσιος θεὸς ὤν, λόγος, ζῶν ἄρτος.

Origenes: ἡ μέντοι *κυρίως οὐσία* τοῖς μὲν . . . νενόμισται τὸ εἶναι *βεβαίως* ἔχοντα (π. ε. 27 8.)
ἄρτος ἀληθινός ἐστιν ὁ τὸν ἀληθινὸν τρέφων ἄνθρωπον τὸν *κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ* πεποιημένον. — τί δὲ *λόγου τῇ ψυχῇ* τροφιμώτερον; (π. ε. 27 2).
τὸν εἰς *τὴν οὐσίαν* συμβαλλόμενον *ἄρτον* (π. ε. 27 7).
„ἐπιούσιος ἄρτος“ ὁ *τῇ φύσει τῇ* λογικῇ καταλληλότατος .... ὑγιείαν ... περιποιῶν *τῇ ψυχῇ* (π. ε. 27 9).

Cyrill von Alexandria: τὸν . . . *ζωὴν* . . . παρέχοντα . . . ἀληθεῖ *οὐσίᾳ*, τουτέστι *τῇ ψυχῇ* (Λκ. 265 A.).

Zur 5. Bitte. Der darauf bezügliche erste Satz des Petrus enthält drei Dinge: die Mahnung zum ἀμνησικακεῖν, die durch das Sündenbewußtsein hervorgerufene Demut (μετριάζειν) und den Wunsch, τὰ ἴσα zu bekommen, was wohl kaum nur „dasselbe“ = ἀμνησικακεῖν, diesmal die göttliche Vergebung, sondern „das gleiche Maß“ von Vergebung heißen soll. Die Anordnung dieser drei Faktoren hängt nun davon ab, ob man der Lesart τῷ oder τό den Vorzug geben will. Liest man τῷ, dann enthält der Satz und damit die Bitte zwei Mahnungen, diejenige zur Versöhnlichkeit und diejenige zur Demut auf Grund des Sündenbewußtseins, das durch die Bitte um Vergebung geweckt wird. Damit ist die eigentliche Hauptsache der 5. Bitte in einen Nebensatz verwiesen. Auch das τῶν ἴσων ist dann eigentlich überflüssig, denn nicht das gleiche Maß, worin der bekannte Anspruch liegt, sondern die Bitte an sich weckt das Sündenbewußtsein. Liest man τό, dann würde man davor ein Komma setzen und die drei Infinitive als koordinierte Mahnungen auffassen müssen, deren dritte den Wunsch nach dem gleichen Maße von Vergebung ausspricht. Das mag syntaktisch etwas hart klingen, trifft aber genau den Sinn der 5. Bitte nach patristischer Auslegung und läßt die Hauptsache zu ihrem Rechte kommen. Es stimmt so gut zu dem hier wieder als Vorbild ausschlaggebenden Chrysostomus, der in Mt. und besonders klar in ἑρμ. die drei Mahnungen zur Bitte um Vergebung, zur Demut und zur Versöhnlichkeit aus der 5. Bitte ableitete. Ich möchte also ἀμνησικακεῖν von διδάσκει abhängig

machen, nicht von δυσωπῶν, einem Wort, das bei Chrysostomus häufig ist[1] und hier wohl einfach „beten" heißt.

Es ist schon zur Sprache gekommen, wie stark Petrus hier wieder von Chrysostomus beeinflußt ist. Das zeigen auch formell die Parallelen, deren hervorragendste schon Heinrici[2] angeführt hat.

Petrus: εἶτα δυσωπῶν ὁ λόγος ἀμνησικακεῖν, συνειδότας ἑαυτοῖς ἁμαρτίας μετριάζειν διδάσκει, τὸ (Sd. τῷ) τῶν ἴσων θέλειν τυχεῖν. φησὶ γάρ· „καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα (+ ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν" Sd.).

Origenes: φιλανθρωπότερον ποιήσομεν *ἀμνησικάκως* ἐνεχθέντες . . . καὶ ἰδίων μεμνημένοι ὀφειλῶν (π. ε. 28 6).

Chrysostomus: *διδάσκων*, ὅπως ἐπιτύχωμεν τῆς ἀφέσεως, . . . τῷ μὲν ὑπομνῆσαι τῶν *ἁμαρτημάτων μετριάζειν* πείθων, τῷ δὲ ἑτέροις *ἀφεῖναι* κελεῦσαι, *μνησικακίας* ἁπάσης ἀπαλλάττων ἡμᾶς (Mt. 252 C.).

κἂν *ἀφῇς*, . . . τῆς αὐτῆς *τεύξῃ* χάριτος· καίτοιγε οὐκ ἴσον τοῦτο ἐκείνῳ (Mt. 253 B.).

βούλεται ἡμᾶς . . . *ἀμνησικάκους* ⟨εἶναι⟩ (ἑρμ. 5).

τοὺς μὲν ἄκρους τὴν ἀρετὴν *μετριότητα διδάσκει* φρονήματος καὶ παρακελεύεται . . . τῶν προτέρων *ἁμαρτημάτων* μνημονεύειν (ἑρμ. 5).

τοσαύτης ἀξιοῦμεν συγγνώμης *τυχεῖν*, ὅσην *τοῖς ὀφείλουσι* δωρούμεθα (ἑρμ. 5).

Cyrill von Alexandria: βούλεται χρηστοὺς καὶ *ἀμνησικάκους* εἶναι . . . ὁ κύριος (Λκ. 266 C., auch Sach.-Komm. II. 36 [Mg. 72, 106]).

ταύτην ἐν ἴσῳ μέτρῳ ζητοῦσι λαβεῖν (Λκ. 266 D.).

Der folgende Satz πᾶν δὲ ἁμάρτημα ὀφείλημά ἐστιν ist eine Art Parenthese, die mit einer der ganzen patristischen Exegese geläufigen Feststellung die vorhergehende Behauptung stützen will. Ausdrücklich ausgesprochen fand sich die Gleichsetzung nur beiläufig bei Origenes: debita peccata dici (= ὀφειλήματα ἁμαρτήματα *λέγεσθαι*?) frequenter invenies (Rö.-Komm. IV. 522 [Mg. 14, 946]).

Schließlich stellt Petrus noch besonders fest, daß Unversöhnlichkeit von der göttlichen Vergebung ausschließt, um damit, wie *γάρ* beweist, etwas Früheres zu erhärten. Man kann

1) Stephanus, Thesaurus Bd. 2. 2) V, p. 63.

dabei an die Mahnung zum ἀμνησικακεῖν im ersten Satze denken. Aber dann schleppt die Begründung sehr nach. Wahrscheinlicher ist mir, daß das γάρ sich auf den Zusatz „ὡς καὶ ἡμεῖς κτλ." bezieht, dessen Notwendigkeit es verteidigt und der gewiß zu Unrecht in verschiedenen Handschriften ausgefallen ist. Sachlich und auch nach dem Sprachmaterial schließt sich der Satz wieder am meisten an Chrysostomus an, doch bietet die formähnlichste Parallele Gregor.

Petrus: εἰ γὰρ μὴ ἐνδύσηταί (-σεταί Sd.) τις τὴν τῆς ἀμνησικακίας ἀρετήν, οὐ δύναται τυχεῖν ἄφέσεως.

Origenes: εἰ δὲ μὴ βουλόμεθα πρᾳότεροι γίνεσθαι (π. ε. 28 7).

Gregor: ὁ τοίνυν ἐν πικρίᾳ κατέχων ὑπὲρ τῶν ὀφλημάτων τὸν ὑποχείριον, . . . τῆς θείας φιλανθρωπίας ἑαυτὸν ἀπεσχοίνισεν (752 A.).

Chrysostomus: ὅπως ἐπιτύχωμεν τῆς *ἀφέσεως* (s. o.).

Zur 6. und 7. Bitte. Des Petrus Ansicht ist hier nicht einheitlich, sondern es ist deutlich wahrnehmbar, daß sie aus Chrysostomus und Origenes zusammengeflossen ist. Im Anfang folgt Petrus, wie Heinrici[1] nachweist, den Worten des Chrysostomus. Der πειρασμός ist ihm der ἀγών mit dem Bösen, der als einzelne Episode gedacht ist. Ist er unvermeidlich, dann ist die 7. Bitte am Platze, die, wie der Zusatz im Sd.-Text zeigt, erbittet, daß der Kampf nicht mit einer Niederlage endigt. Vielmehr gilts, seinen Mann zu stellen und den Sieg zu erringen. Bis dahin ist alles in der Hauptsache geistiges Eigentum des Chrysostomus, aber mit der Erwähnung des Sieges setzt der origenistische Einfluß ein. Plötzlich heißt es, der Sieger sei überhaupt nicht in Versuchung gekommen, denn der πειρασμός sei die Niederlage im Kampfe mit dem Bösen. In dem Siege aber, mit dem man den Netzen des Versuchers entgeht, besteht zugleich die Erlösung von dem Bösen. Das ist die volle Anschauung von Origenes. Demnach ist es dem Petrus hier nicht ganz geglückt, die Aussagen seiner beiden Hauptgewährsmänner zu verschmelzen.

Die Übersicht über die formelle Verwandtschaft kann diese Tatsache nur bestätigen.

Petrus: εἶτα διδάσκει μὴ παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας, πλὴν μὴ (μηδὲ Sd.) ἐπιρρίπτειν ἑαυτούς· εἰ δὲ ἀνάγκη καλέσοι

1) Beiträge V, p. 63.

(καλέσει Sd.), δεῖ εὔχεσθαι τοῦ „ῥυσθῆναι“ (+ καὶ μὴ ἡττηθῆναι Sd.)· ὁ γὰρ ἐν (+ τῇ Sd.) πάλῃ νικῶν καὶ (— Sd.) μὴ ἐγκαταλειπόμενος οὐκ εἰσέρχεται „εἰς πειρασμόν“ (εἰσδέχεται εἰς π. Sd.).

Origenes: διόπερ *εὐχώμεθα ῥυσθῆναι πειρατηρίου ἐν τῷ μὴ ἡττᾶσθαι* (π. ε. 29 9).

εἴτε γὰρ *ἡ πάλη* ἐστὶ . . . πρὸς σάρκα . . . εἴτε . . . πρὸς τὰς ἀρχὰς . . . ἐστὶν ἡμῖν τὰ *ἀγωνίσματα* (π. ε. 29 2). διὰ τοῦ *ἐγκαταλείπεσθαι* παραδιδόμενοι ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις (π. ε. 29 15).

δύο *παλαίσματα παλαίσας* ὁ Ἰὼβ καὶ *νικήσας* τρίτον οὐκ *ἀγωνίζεται ἀγῶνα* (π. ε. 30 2).

Cyrill von Jerusalem: *οἱ* μὲν οὖν *ἐν πειρασμοῖς* μὴ καταβαπτιζόμενοι διαβαίνουσιν (μ. κ. V. 17).

Chrysostomus: *διδάσκων* (οὐ) *παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας, ἀλλὰ μὴ* ἐπιπηδᾶν. — ἑλκυσθέντας . . . δεῖ γενναίως ἑστάναι (Mt. 253 D.E.).

παιδεύων . . . *μὴ* ἐπιπηδᾶν τοῖς κινδύνοις *μηδὲ ἐπιρρίπτειν ἑαυτοὺς* ἀλλ᾽ ἀναμένειν ἐπιόντας καὶ ἀνδρείαν πᾶσαν ἐπιδείκνυσθαι (Hom. über Mt. 26 39, Abs. 4 [Mg. 51, 39 f.]).

ἐπαίδευσε μήτε ἐπιπηδᾶν τοῖς κινδύνοις, ἀλλὰ καὶ *εὔχεσθαι μὴ* ἐμπεσεῖν εἰς αὐτούς· *εἰ δὲ* ἐπέλθοιεν, φέρειν αὐτοὺς γενναίως. ταῦτα οὖν εἰδότες *εὐχώμεθα* μὲν μηδέποτε *εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν*· κἂν *εἰσέλθωμεν*, παρακαλῶμεν τὸν θεόν, διδόναι ἡμῖν . . . ἀνδρείαν (ebenda). *ἐδιδάχθημεν* παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων αἰτεῖν τὴν τούτων ἀπαλλαγήν (ἑρμ. 5).

Cyrill von Alexandria: *παραιτώμεθα* μὲν τὸ *πειράζεσθαι*· καιροῦ δὲ *καλοῦντος* ὡς ἐξ *ἀνάγκης* εἰς τοῦτο . . . *ἀγωνίζεσθαι χρή* (Λκ. 267 B.).

Maximus: τὸν μὲν . . . *ἀπενξώμεθα πειρασμόν* (366 D.).

Heinrici[1] hat die Hauptparallele schon angeführt. Das οὐ, welches in ihr bei Chrysostomus zweifelhaft ist, gibt Petrus unbedingt (μή) wieder. Entweder hat er es also wirklich in seinem Chrysostomustext gelesen, oder, wenn er es hinzugefügt hat, so ist das unter dem Einfluß von Origenes geschehen, der ein solches παραιτεῖσθαι für unmöglich hielt. Formell jedenfalls ist der Satz im ersten Drittel durchaus

1) Beiträge V, p. 63.

von Chrysostomus abhängig. Im zweiten Drittel kreuzen sich beide Einflüsse, im letzten Drittel herrscht Origenes rein. Die Verwandtschaft des Petrus mit Cyrill von Jerusalem wird ebenso auf gemeinsame Bekanntschaft mit Origenes, wie die im ersten Teile mit Cyrill von Alexandria auf Chrysostomus zurückgehen.

Petrus fährt fort: πειρασμὸς γάρ ἐστιν ἡ ἧττα καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ διαβόλου πλάνη· ὁ δὲ μὴ εἰσελθὼν εἰς δίκτυα πειρασμοῦ „ἐρρύσθη ἀπὸ τοῦ πονηροῦ". Parallelen bieten:

Origenes: τὸν δὲ *ἡττώμενον* ἐν τῷ *πειράζεσθαι εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν πειρασμόν*, ἐνεχόμενον τοῖς *δικτύοις* αὐτοῦ ὑπολαμβάνω (π. ε. 29 9).
ῥύεται δ' ἡμᾶς ὁ θεὸς *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* . . ., ὅτε *νικῶμεν* ἀνδρείως ἱστάμενοι (π. ε. 30 1).

Gregor: *ὁ μὴ εἰσελθὼν εἰς πειρασμὸν* ἔξω πάντως ἐστὶ *τοῦ πονηροῦ* (760 D.).

Cyrill von Alexandria: ἔψεται . . . τῷ *μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμὸν* τὸ ἐκ *τοῦ πονηροῦ ῥυσθῆναι* ἡμᾶς (267 A.).

Es ist dies die Fortsetzung der Erklärung nach Origenes, dessen Ansicht Petrus kurz zusammenfaßt. Die Verwandtschaft mit Gregor und Cyrill ist nur formell, da sie ja den πειρασμός anders fassen.

Petrus gibt dann noch eine von Origenes und Chrysostomus herrührende Erklärung der Tatsache, daß der Teufel ὁ πονηρός genannt wird. Wie schon Heinricis[1] Zitat zeigt, ist sie literarisch überwiegend von Chrysostomus abhängig, mit dem sie das οὐ φύσει und die ὑπερβολή gemeinsam hat, was bei Origenes fehlt. Petrus sagt: πονηρὸς δέ ἐστιν ὁ διάβολος οὐ φύσει, ἀλλὰ προαιρέσει· οὐ γὰρ τῶν ἐκ φύσεως ἐστὶν ἡ πονηρία, ἀλλ' ἐξ αὐτεξουσίου κακίας καὶ πονηρίας (προαιρέσεως Sd.) γίνεται· κατ' ἐξοχὴν δὲ οὗτος καλεῖται διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κακίας.

Origenes: definiunt quidam *πονηρίαν*, id est neqitiam, *spontaneam* vel *voluntariam* esse *malitiam*. — *voluntate* et studio mala facere . . ., hoc *est nequitia*. Unde et merito *diabolus* hoc nomine *πονηρός* . . . *appellatur* (2. Hom. zu Ps. 36 (37) Abs. 4 [Mg. 12, 1332]).

Chrysostomus: *πονηρὸν* δὲ ἐνταῦθα *τὸν διάβολον καλεῖ* . . . δείκνυς ὅτι *οὐ φύσει τοιοῦτός ἐστιν*. *οὐ γὰρ τῶν ἐκ*

1) Beiträge V, p. 63.

φύσεως, ἀλλὰ τῶν ἐκ προαιρέσεως . . . ἐστὶν ἡ πονηρία. κατ' ἐξοχὴν δὲ οὗτος ἐκεῖνος καλεῖται διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κακίας (Mt. 253 E. 254 A.).

κατ' ἐξοχὴν λέγεται πονηρός . . . διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κακίας (Hom. zu Ps. 139 (140), Abs. 1 [Mg. 55, 419]).

Der Schlußsatz der Erklärung des Vaterunsers bei Petrus zeigt ihn noch einmal vor einem Zwiespalt seiner Lieblingsautoren stehend: τὸ δὲ „ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις" ἔν τισιν οὐ κεῖται μέχρι τοῦ „ἀμήν". Während Chrysostomus in beiden Erklärungen die Doxologie mit zum Vaterunser rechnet, fehlt sie bei Origenes durchaus, ebenso wie bei den beiden Cyrillen und bei Maximus.

Zusammenfassung.

„Du da droben im reinen Himmel, dem wir in Sündlosigkeit wesensähnlich geworden sind und gehören nun als deine Kinder alle zusammen,

Laß uns, wenn wir deinen Namen nennen, stets die rechte Vorstellung von dir haben.

Schenke uns den Genuß der ewigen Seligkeit,
oder: den heiligen Geist und seine Gaben,
oder: die Wiederkunft Christi.

Oder: Laß sich alle Heiden dem Könige Christus beugen.

Hilf uns den vollkommenen Tugendwandel der Engel nachahmen.

Oder: Gib uns in der Auferstehung den geistlichen und reinen Leib der Engel.

(Oder: Bewahre der Kirche auf Erden den Frieden der Himmlischen. Sd.).

Gib uns die tägliche Leibesnahrung.

Oder: Gib uns das Brot der Zukunft schon heute.

Oder: Gib uns das Wesenbrot, die Seelennahrung Christus.

Und vergib uns die Sünden, deren wir uns demütig bewußt sind, im gleichen Maße, wie wir selbst gegen unsere Schuldner versöhnlich sind.

Und laß uns im Kampfe mit dem Bösen keine Niederlage erleiden, sondern schenke uns den Sieg über ihn."

Die Einzeluntersuchung hat ergeben, daß Origenes und Chrysostomus einen ganz überwiegenden Einfluß auf Petrus ausgeübt haben. Sein Kommentar ist hier fast nur eine Zusammenarbeitung ihrer Gedanken. Er bringt nur wenig sachlich

neues (2. Bitte im Missionssinn, 3. Bitte auf den Auferstehungsleib oder auf den Frieden bezüglich). Dazu kommen noch formell selbständige Sätze wie die zur 2. Erklärung der 4. Bitte, zur 5. Bitte und der Schlußsatz über die Doxologie. Alles andere ist frei oder wörtlich von Origenes und Chrysostomus, in einem Falle (2. Bitte) auch von Gregor übernommen. Andere Autoren kommen hier trotz gelegentlicher Berührungen nicht in Betracht, es müßten denn die jetzt dem Petrus selbst zugeteilten Stücke noch unerkannte Vorbilder haben.

Das Verhältnis von Origenes und Chrysostomus untereinander verschiebt sich hier zugunsten von letzterem, von dem der Form nach doppelt soviel Gedanken stammen, wie von Origenes. Petrus entlehnt mehrfach von ihm fertige Sätze mit geringen Änderungen, was bei den Origenesstücken nicht zu konstatieren war. Sie erscheinen περὶ εὐχῆς gegenüber immer mehr oder weniger umgestaltet. Sieht man auf den Gehalt der gebotenen Gedanken, so ändert sich die Sache gänzlich. Was Petrus von beiden übernahm, geht fast in allen Fällen irgendwie auf Origenes zurück, sei es direkt, sei es durch die Vermittelung von Chrysostomus. Nur in 5 von 22 Fällen stammt das Material allein von letzterem. Aber er hat nun die Gedanken des Origenes so umgestaltet und erweitert, daß sie schließlich von Petrus der genuin origenistischen vorgezogen wurden. Direkt stammt von Origenes Material nur in 9 Fällen. Für die literarische Tätigkeit des Petrus, die doch beide Größen schon vorfand, die originalen Gedanken von Origenes und ihre Umgestaltung und Bereicherung bei Chrysostomus, muß man also hier beim Vaterunser eine ganz offensichtliche Bevorzugung des Chrysostomus als Charakteristikum feststellen.

Es fällt nun auf, daß selbst an den Stellen, wo reiner Einfluß des Origenes vorliegt, dieser immer viel stärker durch das Medium von Petrus gegangen zu sein scheint, als der des Chrysostomus. Warum zitiert Petrus aus Origenes nie so wörtlich wie aus jenem? Da er in seinem ganzen Matthäuskommentar durchgehends stark von dessen uns verlorenen τόμοι zu Matthäus beeinflußt war[1], so wird er auch für die Vaterunsererklärung diese und nicht die Schrift περὶ εὐχῆς

1) Heinrici, Beiträge V, p. XXIX.

benutzt haben, die ihm bei seinem Streben nach Kürze[1] vielleicht nicht einmal zusagte. Soweit sich doch Verwandtschaft mit ihr zeigt, boten περὶ εὐχῆς und der Matthäuskommentar ungefähr das gleiche. Alles Chrysostomusmaterial stammt, wie sich mit Sicherheit feststellen läßt, aus dessen Matthäuskommentar. Wo Parallelen aus anderen Werken dieser Verfasser beigebracht sind, ist die Berührung nur als zufällig zu beurteilen, wie sie sich daraus ergibt, daß der Autor sich wiederholt, und daß seinem aufmerksamen Leser sich seine Ausdrucksweise einprägt. Das gilt besonders von der ἑρμηνεία des Chrysostomus, die Petrus noch viel weniger heranzuziehen Ursache hatte als die Schrift περὶ εὐχῆς für Origenes.

Ob Petrus Clemens, die beiden Cyrille und Maximus gekannt hat, kann nach Lage der Sache nicht entschieden werden. Gelegentliche Berührungen, die mit allen vorkommen, besagen auch hier nichts. Besonders läßt sich also auch aus seinem Verhältnis zu Maximus nichts für die Chronologie des Petrus entnehmen.

Gesamtüberblick.

Als zweifelloses Ergebnis unserer Untersuchung werden wir eine starke Verwandtschaft des von den behandelten Exegeten beigebrachten Materials feststellen dürfen. Das ist an sich kein Fehler, denn je näher man dem ursprünglichen Sinne des erklärten Textes kommt, desto mehr schmelzen die Auslegungsmöglichkeiten zusammen, desto größer muß die Gleichheit der Erklärer in ihren Aussagen werden. Und so ist es denn kein Wunder, wenn die späteren Ausleger nicht mehr soviel Selbständigkeit zu besitzen scheinen, wie die, die Neuland pflügten. Wohin es führt, wenn man durchaus etwas Neues bieten will, zeigt das Beispiel des Maximus. Aber wir haben doch gesehen, daß die starke Gleichheit des Materials nicht nur aus freier Übereinstimmung stammt, sondern daß der eigentliche Todeskeim der selbständigen Exegese in dem aufkommenden Traditionalismus lag. Auch derjenige darf noch ein selbständiger Ausleger heißen, der unter den schon erschöpfend herausgearbeiteten Möglichkeiten nach gründlicher, sachlicher

1) Ebenda p. XXXf.

Prüfung die auswählt, die ihm die richtige zu sein scheint, und damit alle andern für falsch oder doch unwahrscheinlicher erklärt. Dazu hatte die patristische Exegese je länger je weniger die Kraft, und so ist ein guter Teil der Übereinstimmungen in ihren Aussagen dem aufkommenden Traditionalismus zuzuschreiben. Clemens, Origenes, Cyrill von Jerusalem und Gregor hatten die Selbständigkeit, neue Auslegungen zu geben, Chrysostomus und Cyrill von Alexandria die Selbständigkeit der Wahl unter dem Gegebenen. Maximus und vollends Petrus auch das nicht mehr.

Dies Bild verstärkt sich, wenn wir nicht auf die Verwandtschaft der Auslegungen selbst, sondern auf die der zugrunde liegenden Problemstellungen sehen. Für uns ergeben sie sich unerschöpflich neu aus der Arbeit der Kritik, bei den Griechen verstummte diese bald, und nun übernahm einer die Problemstellungen[1] vom andern und fügte kaum neue hinzu.

So ist man fast nirgends über das hinausgekommen, was Origenes, der kritische Geist, an Fragen aufgestellt und erörtert hatte, und hat auch davon noch vieles übergangen. An Neuem brachte Chrysostomus bei der Anrede die Frage nach dem Inhalt des ἡμῶν, bei der 3. Bitte Gregor die Frage nach dem Inhalt von θέλημα und γενηθήτω und bei der 4. Bitte nach δός. Dazu kamen noch die Erörterungen über die Zusammenhänge der einzelnen Bitten bei Gregor, Chrysostomus und Maximus und endlich die durch einen andern als den Origenestext hervorgerufenen Ausführungen über die 2. Bitte bei Lukas von Gregor, Maximus und Petrus und über die Doxologie bei Chrysostomus und Petrus.

Damit ist die Frage nach dem Umfange des Einflusses der einzelnen Exegeten aufeinander schon berührt. Des Clemens ganzer Einfluß konzentriert sich auf Origenes und ist da seinerzeit schon nicht unterschätzt worden. Bei den Späteren ließ sich nirgends exegetisches Material feststellen, dessen direkte Herkunft von Clemens sicher wäre.

Um so nachhaltiger hat Origenes die folgenden Ausleger beeinflußt. Aus ihm geschöpft haben sie alle, ihn ausgeschöpft keiner. So nahm erst Chrysostomus wieder die Frage nach dem Anteil Christi und des Geistes an dem Zustandekommen

1) „Hermeneutik“ (Heinrici) P.R.E.³. 7, 720, 4ff.

der Kindschaft, die Etymologie von πονηρός und die ἐξουσία Gottes an den Bösen auf. Erst Cyrill von Alexandria griff wieder auf die Zusammenstellung von ἐπιούσιος und περιούσιος, die Frage der Ableitung von ἐπιέναι und auf die Beschränkung unseres Vergebens auf die gegen uns begangenen Sünden zurück. Erst Maximus wiederholte die Abstufung im Empfange des Lebensbrotes nach der Aufnahmefähigkeit der Essenden und erst Petrus die Erörterung über die grammatische Form von ἁγιασθήτω. Problemstellungen, die keiner der Späteren wieder aufgenommen hat, sind die Fragen nach der Bedeutung des Vaternamens im Alten Testament, des Wortes ὄνομα, nach der Existenz der bösen Geister im Himmel, nach der sprachgeschichtlichen Herkunft des Wortes ἐπιούσιος und der Bedeutung von οὐσία, nach den Weltzeiten, nach dem Inhalt von ὀφείλημα, nach den Grenzen der göttlichen Vergebung, die ganze ausführliche Erörterung, die sich an das Wort εἰσενέγκῃς anknüpfte, und endlich viele der breiten biblisch-theologischen Erörterungen, mit denen Origenes seine Thesen stützte.

Was die Lösungen selbst betrifft, die Origenes den aufgestellten Problemen gibt, so hat ihr Einfluß zunächst in steigendem Maße abgenommen. Cyrill von Jerusalem und Gregor bieten in wichtigen Punkten viel mehr ausgesprochen origenistisches Gut als Chrysostomus und Cyrill von Alexandria. Maximus, der mit seiner philosophischen Neigung dem Origenes wieder näher steht, muß als Ausnahmeerscheinung angesehen werden. Petrus ist dagegen Repräsentant eines wieder steigenden Einflußes von Origenes, der durch die Sammlertätigkeit erneut zu Ehren kam. War Petrus[1] weiterhin einflußreich, dann durch ihn auch Origenes.

Andere seiner Gedanken wieder sind Gemeingut der patristischen Exegese geworden und geblieben, wohl weniger um seiner persönlichen Schätzung willen, als weil sie Grundüberzeugungen des ganzen griechischen Christentums waren, denen er den klassischen Ausdruck gab. Dahin gehören die Anschauung von dem Lehrcharakter des Vaterunsers, die Überzeugung von der Erreichbarkeit sündlosen, vollkommenen Wandels, wenigstens in ihrer Beschränkung auf einzelne Christen, die Vorstellung vom Himmel und dem Sein Gottes in ihm,

1) cf. darüber Heinrici, Beiträge V. p. XXVIIIf.

von der Heiligkeit des Namens Gottes an sich, der Anspruchsgedanke bei der 5. Bitte und die Beziehung der 7. Bitte auf den πονηρός[1].

Die Vaterunser-Auslegung Cyrills von Jerusalem konnte schon deshalb nicht einen so tiefgehenden Einfluß üben, weil sie mehr ein Gelegenheitsprodukt darstellt. Äußerlich gering an Umfang wollte sie kein wissenschaftlicher Kommentar oder wie Gregors Predigten ein abgeschlossenes Werk für sich sein. Trotzdem hat sie auf Gregor und Chrysostomus nachhaltig gewirkt, uud auch bei Cyrill von Alexandria sind Spuren von ihm nachgewiesen worden. Die herrschende Auslegung der 1. Bitte findet sich zuerst bei ihm, das Vorbild der Engel in der 3. Bitte ist seither Gemeingut der Auslegung, die religiöse Kindschaftsvorstellung und das eschatologische Reich Gottes sind durch ihn wenigstens zu einflußreichen Anschauungen geworden.

Gregor von Nyssa hat insofern maßgebend für später gewirkt, als seitdem die Frage nach dem Inhalt des Willens Gottes gestellt und mit dem Hinweis auf unsere Tugend beantwortet wird, die ganze 4. Bitte eine völlig andere Auslegung erfährt, die 5. Bitte stärkere Farben bekommt und bei der 6. und 7. Bitte der Versuchungsgedanke richtiger gefaßt wird.

Im letzteren Punkte muß er seinen Einfluß auf die Späteren allerdings mit Chrysostomus teilen, der seinen (Gregors) Ausführungen die Fassung gegeben hat, in der sie z. B. auf Cyrill von Alexandria und Petrus gewirkt haben. Im übrigen entzieht sich der Einfluß des Chrysostomus hier unserer Feststellung. Wie bedeutend er gewesen sein kann, zeigt das Beispiel des Petrus.

Fragt man auch einmal nach dem dauernden Wert dessen, was die patristische Exegese für das Verständnis des Vaterunsers geleistet hat, so sind unverkennbar eine Reihe ihrer Aufstellungen als unzureichend zu betrachten. Der sittliche Optimismus, der sich Vollkommenheit des Wandels zutraut, wird einer tieferen Sündenerkenntnis nicht gerecht. Der Intellektualismus und Moralismus, der sich in der Auffassung vom Christentum und speziell vom Vaterunser als einer Lehre und eines Sittengesetzes breit macht[2], verschiebt das Wesen

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 139.
2) Dibelius, p. 62ff. und 68f.

beider. Die Hochschätzung weltflüchtiger Askese zeigte am deutlichsten bei Maximus ihren nichtchristlichen Charakter und Ursprung. Der Leistungs- und Werkgerechtigkeitsgedanke endlich trieb bei der 5. Bitte schlimme Blüten.

Aber andrerseits hat doch auch die patristische Exegese viele Resultate zutage gefördert, die nicht überboten werden können, und die auch uns lieb und wert sind, seitdem Luther sie, wie Dibelius im 3. Teil seiner Schrift zeigt[1], in seine Erklärung des 3. Hauptstückes aufgenommen hat. Ich nenne die religiöse Kindschaftsvorstellung vom „lieben Vater", die ganze praktisch-religiöse Auslegung der 1. Bitte, die Bedeutung des heiligen Geistes für die 2. Bitte, die realistische Fassung des Brotes als „Leibes Nahrung und Notdurft" und den Sieg über „den Teufel, die Welt und unser Fleisch" — abgesehen von seiner asketischen Färbung. Auch in rein wissenschaftlicher Hinsicht hat die patristische Exegese mancherlei von bleibendem Wert geleistet. Man wird also ihre Bedeutung in einer Geschichte der Vaterunser-Auslegung nicht gering anschlagen dürfen.

Zum Schlusse liegt mir am Herzen, noch einmal auf die Vorläufigkeit der hier gewonnenen Einzelergebnisse hinzuweisen. Die Abhängigkeiten, die hier festgestellt worden sind und als direkte erscheinen, haben in Wirklichkeit vielleicht manchmal noch ein oder mehrere Mittelglieder oder sind Übereinstimmungen auf Grund derselben Vorlage, sodaß man überhaupt aufhören müßte, sie Abhängigkeiten zu nennen. So wäre beispielsweise denkbar, daß Chrysostomus nicht direkt von Cyrill von Jerusalem abhängig wäre, sondern beide in irgendwelcher Weise von der antiochenischen Schultradition. Ebenso steht es mit der Selbständigkeit der Autoren. Es gilt hier vielleicht mancher für selbständiger als er wirklich ist, nur weil sein Gewährsmann außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung lag. Dafür ist sie eben nur eine Vorarbeit. Erst wenn alle erreichbaren exegetischen Äußerungen der griechischen Autoren, auch die der Katenen, sowie das ganze Material der lateinischen Kirchenväter mitherangezogen sind, wird aus der Skizze dessen, was die patristische Exegese zur Erklärung des Vaterunsers geleistet hat, ein einigermaßen zutreffendes Bild werden können.

1) p. 80ff.

Eusebius. Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. Gressmann. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (15⅝ Bogen). 1904. [Eusebius Bd. III, 2] M. 9.50

— Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von Erich Klostermann. Mit Einleitung und dreifachem Register. (18 Bogen). 1906. [Eusebius Bd. IV] M. 9 —

— Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von Josef Karst. (23½ Bogen). 1911. [Eusebius Bd. V] M. 15 —

— Die Demonstratio evangelica. Herausgegeben von Ivar A. Heikel. Mit Einleit. und vierf. Register. (38⅞ Bogen). [Eusebius Bd. VI] M. 20 —

— Die Chronik des Hieronymus (Hieronymi Chronicon). Herausgeg. von Rudolf Helm. I. Teil: Text. Mit einem Namenregister. (22¾ Bogen) 1913. [Eusebius Bd. VII,1] M. 12 —

Hegemonius. Acta Archelai. Herausgegeben von Charles Henry Beeson. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11⅞ Bogen). 1906. M. 6 —

Buch Henoch. Herausgeg. von Joh. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen). 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede. Herausgeg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis. (25¾ u. 20 Bogen). 1897. [Hippolytus Bd. I] M. 18 —

Koptisch-gnostische Schriften. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27½ Bogen). 1905. [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] M. 13.50

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von Joh. Geffcken. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausgegeben von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅞ und 34⅝ Bogen). 1899. [Origenes Bd. I/II] M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. Klostermann. Mit Einleitung und dreif. Reg. (25¼ Bogen). 1901. [Origenes Bd. III] M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Herausgeg. von E. Preuschen. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (48½ Bogen). 1903. [Origenes Bd. IV] M. 24.50

— De principiis (*Περὶ ἀρχῶν*). Herausgegeben von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (36½ Bogen). [Origenes Bd. V] M. 20 —

Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von Joseph Bidez. Mit Einleitung u. fünffachem Register. (31⅞ Bogen). 1913. M. 16 —

Theodorets Kirchengeschichte. Herausgeg. von Léon Parmentier. (33⅝ Bogen). 1911. M. 17 —

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage zu 50 Pf.; Eusebius III 1/2 in 1 Band gebunden.

Im Druck befinden sich:

Epiphanius bearbeitet von K. Holl in Berlin.

Gelasius bearbeitet von M. Heinemann in Berlin.

Hippolyt's Philosophumena bearbeitet von P. Wendland, Göttingen.

Methodius bearbeitet von G. N. Bonwetsch, Göttingen.

In Vorbereitung ist:

Eusebius Praeparatio evangelica, bearbeitet von K. Mras in Wien.

Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, ZEHNTER BAND, HEFT 3

DER GANZEN REIHE XL, 3

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

Druck von August Pries in Leipzig

ZUR

TEXTGESCHICHTE UND ERKLÄRUNG

VON

TERTULLIANS APOLOGETIKUM

VON

DR. **HEINRICH SCHRÖRS**

PROFESSOR DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BONN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

Texte u. Untersuchungen etc. Hrsg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt. 40, 4

Titel u. Inhalt für Bd. 40 der T. u. U. liegen diesem Hefte bei.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt (†), A. von Harnack und C. Schmidt.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 u. ff.

Barth, Carola: Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) M. 4 —

Bidez, Joseph: La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore le Lecteur. IV, 96 S. (Bd. 32,2b) M. 4 —

Bill, A.: Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem". IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) M. 3.50

Bonwetsch, G. N.: Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben. Nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version. 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — **Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) M. 3.50

Bretz, A.: Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. (Bd. 40, 1) M. 4 —

Dobschütz, E.v.: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch. Text hrsg. u. untersucht. VIII, 362 S. 1912. (Bd. 38,4) M. 13.50

Dombart, B.: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2a) M. 2 —

Ganschinietz, Rohd.: Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV, 28—42. 77 S. 1913. (Bd. 39, 2) M. 2.50

Gebhardt, O. v.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) M. 12 —

Haase, Felix: Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) M. 3 —

Harnack, A. v.: Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie. VI, 114 S. 1913. (Bd. 39, 3) M. 4 —

— Ist die Rede d. Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913. (Bd. 39, 1) M. 3 —

— Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen d. 3. Jahrhunderts [die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]. IV, 150 S. 1911. (Bd 37, 4) M. 5 —

Hautsch, Ernst: Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) M. 5.50

Heikel, I. A.: Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1.) 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) M. 3.50

Hellmann, S.: Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. IV, 62 S. — **Sickenberger, J.:** Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. 46 S. '09. (Bd. 34,1) M. 3.50

Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen. VI, 144 S. 1914. (Bd. 40, 2) M. 5 —

Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs" von C. Diobouniotis u. N. Beïs. — **Hippolyts** Daniel-Commentar in No. 573 der Handschriften des Meteoronklosters von C. Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch. IV, 60 S. 1911. (Bd. 38, 1) M. 2.50

Holl, K.: Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus u. Panarion). IV, 98 S. 1910. (Bd. 36, 2) M. 3 —

Jordan, H.: Armenische Irenaeusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht. IX, 222 S. 1913. (Bd. 36, 3) M. 10 —

Irenaeus' gegen die Häretiker. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Buch IV u. V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian. Herausgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910. (Bd. 35,2) M. 10 —

— des hl., Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.* In armenischer Version entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übersetzt von Licc. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Ad. Harnack. VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31,1) M. 6 —

Ein Jüd.-Christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrh. [The odes of . . . . . Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. v. Adolf Harnack. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) M. 4.50; geb. M. 5.50

Koch, Hugo: Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- u. dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 S. 1910. (Bd. 35, 1) M. 5.50; geb. M. 6.50

Lietzmann, Hans: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. In Gemeinsch. mit den Mitgliedern d. kirchenhist. Seminars d. Univ. Jena bearbeitet. Mit einer deutschen Übersetz. d. syr. Lebensbeschreibung u. der Briefe v. Heinrich Hilgenfeld. VIII, 256 S. 1908. (Bd. 32,4) M. 9 —

Martin, Jos.: Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodiane. — — **Gressmann, H.:** Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos. Zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben. VIII, 165 S. 1913. (Bd. 39, 4) M. 5.50

Reichardt, Walther: Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) M. 3 —

Schalkhausser, G.: Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. V, 218 S. '07. (Bd. 31,4) M. 7 —

Schermann, Th.: Der liturg. Papyrus von Der-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. VI, 45 S. 1910. (Bd. 36, 1b) M. 1.50

— Propheten- und Apostellegenden. Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte. VII, 368 S. '07. (Bd. 31,3) M. 11.50

— Griechische Zauberpapyri u. das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) M. 2 —

Fortsetzung s. 3. Umschlagseite.

ZUR

TEXTGESCHICHTE UND ERKLÄRUNG

VON

TERTULLIANS APOLOGETIKUM

VON

DR. **HEINRICH SCHRÖRS**

PROFESSOR DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BONN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF v. HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 10. BAND HEFT 4

40. BAND HEFT 4

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Als in den Übungen des kirchengeschichtlichen Seminars wiederholt Tertullians Apologetikum behandelt wurde, kamen wir an vielen Stellen zu Erklärungen, die von den bisherigen abwichen.

Tertullian ist ohne Zweifel der schwierigste aller lateinischen Schriftsteller, was man schon im Altertum empfand [1], und sein Meisterwerk, das Apologetikum, steht hierbei in erster Linie. Ältere Editoren und Kommentatoren haben sich denn auch redlich um die Erläuterung bemüht, deren Ergebnisse Öhler in seiner großen Tertullianausgabe sichtete und mit eigenen vermehrte. Ebenso hat Rauschen seiner Ausgabe des Apologetikums einen Kommentar beigegeben, der Neues bringt, aber im Besten auf den Schultern Öhlers steht, ja oft diesen wörtlich ausschreibt, freilich ohne daß je eine Andeutung über diese Quelle gemacht würde. So ist die Klage H. Hoppes: dolendum est adhuc nostris temporibus ad explanandum et interpretandum scriptorem obscurum et perplexum non multum vel fere nihil a viris doctis allatum esse [2] in bezug auf diese Schrift nicht ganz berechtigt. Auch was die Übersetzer Kellner und besonders Waltzing beigesteuert haben, ist dankbar anzuerkennen; zu bedauern bleibt aber, daß Öhler, der tüchtige Kenner Tertullians, seine Absicht [3], eine Übersetzung und Erklärung zu schreiben, nicht ausgeführt hat. J. Geffcken [4] bemerkt mit Recht: „Um Tertullian hier gerecht zu werden, müßte man einen Kommentar zum Apologe-

1) Lactantius, Divinae institut. 5, 1, 23: Tertullianus . . . multum obscurus fuit. — Hieronym. ep. 58, 10: Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo.

2) Tertullianea (Festschrift des Gymn. zu Bielefeld, 2. Teil, 1908) p. 45.

3) Tertulliani quae supersunt omnia. Lipsiae 1853. Praefatio p. XXIII.

4) Zwei griechische Apologeten. Leipzig u. Berlin 1907. S. 285.

tikum schreiben. Wir bedürfen seiner dringend." R. Heinze stimmt ihm bei und hat selbst eine wertvolle Vorarbeit dafür geliefert[1].

Unter diesen Umständen entschloß ich mich, als bescheidenen Beitrag zu veröffentlichen, was wir gemeinsam im Seminar erarbeitet hatten. Geffcken und Heinze hatten allerdings vornehmlich die Ideen des Apologetikums und ihren Zusammenhang mit der ganzen apologetischen Bewegung der Zeit im Auge, aber die Grundlage muß doch die genaue Feststellung des Sinnes bilden, auf die wir es zunächst abgesehen hatten. Unter der Hand jedoch erweiterte sich der Plan.

Eine große Anzahl der behandelten Stellen bot verschiedene, auch den Gedanken berührende Lesarten, die des Codex Fuldensis auf der einen Seite und die der übrigen Handschriften auf der anderen Seite. Zu diesen mußte Stellung genommen werden, und das führte zur Textkritik. Im Gegensatze zu der Rauschen'schen Ausgabe wurde es immer klarer, daß die Fassung des Vulgatatextes — so darf man ihn wohl nennen in Anbetracht, daß die zahlreichen Handschriften außer der Fuldaer im wesentlichen übereinstimmen — vorzuziehen sei. Unwillkürlich drängte sich dann bei weiteren Vergleichungen die Überzeugung auf, daß die Abweichungen vom Fuldensis, abgesehen von den offenbaren Fehlern einen schlechten Überlieferung, nicht auf die Hand eines fremden Rezensenten, sondern auf die Tertullians selbst zurückzuführen seien, mit anderen Worten, daß im Fuldensis die erste Ausgabe, in der Vulgata eine spätere Ausgabe von seiten des Verfassers vorliege.

Die Untersuchung war schon abgeschlossen, als ich sah, daß hiermit nichts Neues gefunden war. Haverkamp und Öhler[2] hatten die gleiche Ansicht geäußert, jedoch so sehr nebenbei und so sehr ohne alle Begründung, daß sie gänzlich unbeachtet geblieben zu sein scheint. Neuestens ist auch Waltzing ganz leise dieselbe Erkenntnis aufgedämmert, nur daß er den Fuldensis für die zweite Ausgabe ansehen möchte[3]. Den Umstand,

1) Tertullians Apologeticum (Berichte üb. d. Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 62 [1910], 281—490) S. 289[1].

2) S. unten S. 12 A. 1 u. 2.

3) Le Musée belge 16 [1912], 186: Peut-on croire que des différences si grandes [zwischen Fuldensis und Vulgata] proveniennent d'un scribe

daß ich vollkommen unabhängig zu meiner Auffassung gekommen bin, habe ich nicht deswegen erwähnt, um mir das Recht der Selbständigkeit zu wahren, sondern um dem Verdacht zu begegnen, ich hätte voreingenommen die Untersuchung begonnen. Das Zusammentreffen mehrerer in demselben Ergebnisse dient vielleicht zur Bestätigung desselben.

Da bisher niemand den Beweis angetreten hat, und dieser sich gegen die herrschende Meinung richtet, mußte er in weitem Umfange vorgelegt werden. Das gesamte Variantenmaterial, mit Ausschluß der evidenten Schreiberfehler, war statistisch zu bearbeiten, und daran waren Beobachtungen zu knüpfen, aus denen sich Schlüsse herleiten lassen. Zitiert ist stets nach der zweiten Ausgabe Rauschens (1912), nicht weil sie die bessere wäre, trotz der allgemeinen Anerkennung, die sie gefunden hat — die Ausgabe Öhlers verdient vielmehr jenes Lob —, sondern einmal, weil sie die jetzt gebräuchliche ist, sodann weil sie wegen ihrer Paragrapheneinteilung, mag diese auch nicht immer glücklich sein, am bequemsten ist.

Die ursprünglich allein beabsichtigten Erklärungen zu einzelnen Stellen sind in den Fällen, wo Lesarten des Fuldensis in Betracht kommen, naturgemäß bei der Behandlung dieser gegeben worden. Die übrigen sind am Schluß (unter IX) zusammengestellt.

---

ou d'un éditeur? ou ne faut-il pas se demander plutôt si Tertullien, qui revoyait ses écrits et le traduisait en grec[?], n'a pas donné une édition revue et corrigée, d'où dériverait le codex Fuldensis? Nous ne voulons pas nous prononcer pour le moment.

Bonn, am 18. Juni 1914.

H. Schrörs.

Inhalt.

Seite

I. Der Codex Fuldensis 1
II. Stellen, an denen der Sinn einer Modifikation unterliegt . . 14
III. Stellen, an denen Text P den Gedanken besser zum Ausdruck bringt 30
IV. Hinzufügung von Satzteilen oder begrifflich bedeutsamen Einzelwörtern 68
V. Auslassung oder Einfügung einzelner Wörter von rein stilistischer Bedeutung 73
VI. Stilistische Verfeinerungen in Ausdruck und Satzgefüge . . 78
VII. Verhältnis von F und P zu der Schrift Ad nationes 79
VIII. Ergebnisse 82
IX. Zur Erklärung und Textkritik einzelner Stellen 91
Verzeichnis der besprochenen Stellen 125

I. Der Codex Fuldensis.

Für die Textgestaltung des Apologetikum Tertullians ist von großer Wichtigkeit eine ehemals der Klosterbibliothek in Fulda gehörige Handschrift. Darüber besteht nirgends ein Zweifel. Leider ist der Codex, der auch die Schrift Adv. Judaeos enthielt[1], verschollen[2], und nichts ist uns über Alter, Herkunft und sonstige Beschaffenheit überliefert. Dagegen besitzen wir ein Verzeichnis seiner Lesarten, das der flandrische Philologe Franciscus Modius (François de Maulde), gestorben im Alter von 41 Jahren am 23. Januar 1597 als Kanonikus zu Aire in Flandern, auf Grund einer allem Anscheine nach genauen Kollation anfertigte[3]. Vom 26. September bis 12. Dezember 1584[4] weilte der eifrige Handschriftenforscher in Fulda und verglich unter anderm den Tertulliancodex mit der Ausgabe de la Barre's[5].

Zur Entscheidung einer andern Frage ist es nicht ohne Wert, sich darüber klar zu werden, ob Modius die Varianten in sein

---

1) C. Scherer, Der Fuldaer Handschriftenkatalog aus dem 16. Jahrh., abgedruckt als Beilage zu F. Falk, Beiträge zur Rekonstruktion der alten bibliotheca fuldensis und bibliotheca laureshamensis (Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft XXVI. Leipzig 1912) verzeichnet S. 106 unter repos. IX, ordo IV nr. 16: „Apologeticum Tertulliani, contra Iudaeos". Der Katalog wurde 1589 abgeschlossen (Scherer S. 84).

2) A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1893. I, 678

3) S. über ihn P. Lehmann, Franciscus Modius als Handschriftenforscher. München 1908 (Quellen u. Untersuchungen z. lat. Philologie des Mittelalt. III, 1), bes. S. 18. 27f. — Das richtige Todesdatum bei A. Roersch, Particularités concernant François Modius (Le Musée belge XII [1908] S. 83.)

4) Lehmann S. 53. G. Rauschen, Tertulliani Apologetici recensio nova (Florilegium patristicum fasc. VI), editio altera emendata. Bonnae 1912. Prolegom. S. 5 gibt unrichtig das Jahr 1585 an.

5) Opera Tertulliani et Arnobii . . . studio et labore Renati Laurentii de la Barre. Parisiis 1580.

Exemplar der Druckausgabe eintrug oder gesondert verzeichnete. Das letztere ist wahrscheinlicher. Denn der Gelehrte wird auf dem Studienausfluge, den er von Frankfurt a. M. nach Fulda unternahm [1], kaum seine Bibliothek — er verglich dort außer Tertullian noch fünf andere umfangreiche Werke [2] — und darunter den schweren Folianten der de la Barre'schen Ausgabe mit sich geführt haben. Eine Eintragung der sehr zahlreichen Lesarten auf dem schmalen freien Rande dieser mit verhältnismäßig kleinen Typen und enger Zeilenstellung gedruckten Ausgabe war auch nicht wohl möglich, zumal da der Rand noch durch die von de la Barre angemerkten, allerdings spärlichen, Varianten sowie durch Inhaltsangaben und Zitate in Anspruch genommen ist. Durch Sammlung der Modius'schen Lesarten auf besonderen Blättern erklärt sich auch am besten die Tatsache, daß dieselben später in den Besitz des Augsburger Patriziers Markus Welser, des Geschichtschreibers und Altertumsforschers, kam, und zwar allem Anscheine nach in der Form eines bloßen „indiculus", denn in dieser Form sind sie uns überliefert [3]. Modius, der 1591 und 1592 in Augsburg weilte [4], wird sie dem gelehrten Sammler, dem er auch eine Kollation der Panegyrici latini verehrte [5], geschenkt oder in Abschrift überlassen haben.

Von Welser gelangte die Variantensammlung, wohl nur abschriftlich, an den jungen Philologen Kaspar Scioppius (Schoppe), vermutlich im Jahre 1595, als dieser an der Universität Ingolstadt studierte [6], wie wir auch wissen, daß Scioppius durch Welser eine Kollation der Symmachusbriefe des Modius erhielt [7]. Scioppius gab seine Erwerbung weiter an Franciscus Junius (François du Jon), Professor der Theologie in Leiden, der mit einer neuen Gesamtausgabe der Werke Tertullians [8] beschäftigt

1) Lehmann a. a. O. S. 18. 2) Ebenda S. 32.

3) Wenn die Ansicht Lehmann's a. a. O. S. 80, daß uns in der Hs. der Bremer Stadtbibliothek C. 48 (vgl. unten S. 8) die Originalkollation des Modius noch vorliegt, zuträfe, wäre die Form des indiculus als ursprünglich noch wahrscheinlicher.

4) Ebenda S. 26f. 5) Ebenda S. 115.

6) R. Hoche in der Allg. deutschen Biographie 33, 479ff.

7) Lehmann a. a. O. S. 79.

8) Q. Septimii Florentis Tertulliani . . . opera . . . omnia. Ex editione Iacobi Pamelii Brugensis. Franekerae 1597. 2 voll. fol.

war. Da es zu spät war, die Lesarten noch zu verwerten, druckte sie Junius als Anhang zum zweiten Bande[1] seiner Ausgabe[2]. Der einleitende Bericht dazu hat neuestens J. P. Waltzing[3] zu der Aufstellung geführt, die Varianten des Modius seien nicht allein aus dem Fuldensis, sondern auch aus andern unbekannten Handschriften geflossen. Da nun in den Varianten jede Andeutung über den Fundort fehlt, so daß eine Scheidung nicht möglich ist, wäre damit der Fuldensis zu einer nebelhaften Größe geworden, mit der sich nichts anfangen ließe. Die Sache fordert daher eine nähere Prüfung.

Junius bemerkt allerdings: Est autem haec accessio [der von Scioppius geschickte Anhang der Junius'schen Tertullianausgabe] variantium lectionum in Apologeticum et librum adversus Iudaeos indiculus, quas ex mss. membranarum collatione ante complureis annos praesertim ex ms. Fuldensis *συμβολῇ* vir doctissimus Franciscus Modius Brugensis observaverat. Darauf baut Waltzing seine Behauptung auf. Im Verzeichnis selbst findet dies, wie bemerkt, keinen Anhaltspunkt. Daher muß die Angabe des Junius auf eine, richtig oder unrichtig verstandene, Bemerkung des Scioppius oder des Modius selbst zurückgehen. Da wir sie aber nicht kennen, ist von diesem Punkte aus keine Klarheit zu gewinnen; wir müssen vielmehr auf anderem Wege vorgehen.

Man fragt sich, welche Tertullianhandschrift denn Modius außer der Fuldaer hätte einsehen können, um ihre Lesarten mit der Kollation dieser zu vereinigen. In Köln hatte er allerdings vorher eine Handschrift des Apologetikum verglichen, wie er in

1) Ad Qu. Sept. Flor. Tertulliani Afri opera . . . castigationes et notae . . . studio et opera Francisci Iuni Biturigis. s. a. et l.

2) Es ist ein bloßes Mißverständnis, wenn Kowallek, Über Gaspar Scioppius (Forschungen zur deutsch. Gesch. Bd. 11 [1871]) S. 407[5] u. Hoche (Allg. deutsche Biogr. Bd. 41 S. 479) dem Scioppius selbst die Autorschaft von Notae in Tertulliani Apologeticum et librum adv. Iudaeos zuschreiben.

3) Les trois principaux manuscrits de l'Apologétique de Tertullien (Le Musée belge 16 [1912], 181—240; auch S.-A. Louvain 1912). S. 185: Or, voici l'erreur grave qui se transmet d'un éditeur à l'autre depuis toujours. On regarde la collation de Modius, telle qu'on la trouve dans Iunius, comme ne donnant que de variantes tirées du codex Fuldensis.

einem etwa 1579 geschriebenen Briefe an Jakob Pamelius berichtet[1], aber diesem übersandte er die Kölner Kollation, und dieser hat auch wirklich die Handschrift auf Grund einer nochmaligen Durchsicht für seine 1579 erschienene Ausgabe benutzt[2]. Mag Modius auch von den Kölner Lesarten vielleicht eine Abschrift zurückbehalten haben, so ist doch kaum zu glauben, daß er sie mit den Fuldaern verschmolz. Zu welchem Zwecke hätte dies geschehen sollen? An eine eigene Ausgabe des Apologetikum dachte er wohl nicht, wie er überhaupt keine patristische Schrift ediert hat; er mochte umso weniger daran denken, als ja vor kurzem die neue Ausgabe seines Freundes Pamelius erschienen war, und er zu dieser die Früchte seiner in Köln betriebenen Tertullianstudien beigesteuert hatte. Also das Kölner Apologetikum wird keinen Bestandteil seiner Variantensammlung gebildet haben. Daß er neben diesem und dem Fuldaer noch andere Handschriften gesehen hätte, davon findet sich keine Spur. Allerdings spricht Rigaltius von Schoppianis illis ex Fuldensi et Vaticano in Apologeticum et Adversus Iudaeos excerptis a Junio publicatis[3]. Jedoch muß dies ein Irrtum sein, weil Modius nie in Rom gewesen ist.

Franciscus Modius zählt zu den besten Philologen des Jahrhunderts. Sein Verdienst besteht darin, daß er sich gegen die übertriebene und vorschnelle Konjekturalkritik seiner Zeitgenossen wandte und die Notwendigkeit betonte, auf die handschriftliche Überlieferung zurückzugehen, und daß er selbst der unermüdlichste Aufspürer und Benutzer von Codices war[4]. Von der heutigen Methode der Filiation der Handschriften war er allerdings noch weit entfernt. „Wohl verstand er es im allgemeinen, den Wert bzw. Unwert einer Textquelle zu erkennen oder vielmehr herauszufühlen, aber insofern er nicht über die Zeitanschauungen hinauskonnte und zu einem wirklichen Verständnis der Überlieferung in allen ihren Bedingungen nicht sich durchzuringen vermochte, mußte sein Verfahren unvollkommen bleiben und im Eklektizismus verharren. Modius' Ausgaben entstanden weder auf Grund einer systematischen Abwägung der gesamten

1) Lehmann a. a. O. S. 99f. 2) Ebenda S. 100.

3) Qu. Sept. Florentis Tertulliani opera. Ed. Nicolaus Rigaltius. Editio secunda. Lutetiae 1641. S. 4 des nicht paginierten Vorwortes.

4) Lehmann a. a. O. S. 54f. Roersch a. a. O. S. 75.

Handschriften noch durch bloßen Abdruck einer einzigen bestimmten Handschrift, sondern so, daß ein älterer gedruckter Text zugrunde gelegt und unter Bevorzugung bald dieser bald jener Handschrift verbessert wurde. — (In den textkritischen Noten seiner Ausgaben) ist Modius durchaus zuverlässig, wenn sich auch hier und da einmal Ungenauigkeiten finden lassen; es ist nur zu bedauern, daß er die Handschriften nicht immer genau bezeichnet, obwohl er oft mehrere nebeneinander benutzt“ [1]. So wäre ihm auch in den Tertullianvarianten eine Vermengung von Lesarten verschiedener Herkunft wohl zuzutrauen, wenn — es sich um den Apparat einer Ausgabe handelte. Allein bei den Vorstudien, bei der Sammlung des Materials aus verschiedenen Quellen, zu verschiedener Zeit, an verschiedenen Orten, wäre eine solche Vermischung mit Unkenntlichmachung der Herkunft ohne Zweck und Grund gewesen und hätte dazu eine nutzlose Arbeit verursacht. Darum ist es nicht anzunehmen. Hätte er die Tertulliankollation in ein gedrucktes Exemplar des Apologetikum eingetragen, so ließe sich eher daran denken, aber es ist oben schon wahrscheinlich gemacht worden, daß dies nicht der Fall war.

Eine weitere Überlegung kommt in Betracht. Das Verzeichnis umfaßt 900 bis 1000 Stellen, zu keiner dieser Stellen werden aber mehrere Lesarten angemerkt, sondern immer nur eine. Nun wäre es doch ein mehr als unglaublicher Zufall, wenn die vermeintlichen Handschriften des Modius an keiner dieser massenhaften Stellen Lesarten gehabt hätten, die unter sich verschieden waren und zugleich von der gedruckten Vorlage, der schlechten Ausgabe de la Barre's, abwichen. Neu gefundene Lesarten etwa wegzulassen, weil zufällig bereits eine handschriftliche und zwar eine andere abweichende zu der Stelle notiert war, wäre doch ein so sinnloses Verfahren gewesen, daß es von einem Modius nicht angenommen werden kann. Zudem handelt es sich vielfach um Stellen, an denen der Wortlaut überhaupt recht zweifelhaft ist, indem unsere Handschriften auch sonst an ihnen auseinander gehen; so — ich zitiere nach der angeführten Ausgabe Rauschen's [2] — 1_{1}, 2_{19}, 3_{3}, 5_{2}, 6_{10}, 13_{9}, 14_{8}, 16_{1}, 16_{6}, 18_{8}, 19_{8}, 20_{4}, 20_{5}, 23_{4}, 23_{6}, 23_{14}, 25_{10}, 25_{11}, 26_{2}, 37_{8}, 39_{6}, 40_{1}, 40_{6}, 43_{1},

[1]) Lehmann a. a. O. S. 55f.

481. An allen diesen Stellen müßten also die Handschriften, die Modius zufällig einsah, übereingestimmt, derselben Familie angehört haben. Credat Judaeus Apella!

Ferner machen die Modius'schen Varianten in ihrer Gesamtheit einen so einheitlichen Eindruck (siehe unten III, IV, V), daß sie eine für sich bestehende Rezension des Textes darbieten müssen, wie auch allerseits anerkannt ist. Dies schließt eine kompilatorische Entstehung aus; es müßten denn die sämtlichen Handschriften, die Modius in die Hand bekam, mit dem Fuldensis aufs engste verwandt gewesen sein. Von solchen ist jedoch bis jetzt keine Spur gefunden worden. Und wäre die Kollation des Modius auf diese Weise entstanden, so täte es ihrer kritischen Verwertung keinen Eintrag; wir hätten dann einen textus Fuldensis, der statt in einer in mehreren Handschriften vorläge.

Als äußeres Zeugnis kommt endlich hinzu, daß eine von Junius unabhängige Abschrift der Modius'schen Sammlung (s. unten S. 8) durch die Bemerkung eingeleitet wird: variantes lectiones in Tertulliani Apologeticum . . . ex manuscripto Fuldano longe optimo[1].

Aber ist der Angabe des Junius, die Varianten seien ex mss. membranarum collatione . . . praesertim ex ms. Fuldensis *συμβολῇ* geflossen, überhaupt Gewicht beizulegen? Der Leidener Theologe war ein sehr flüchtiger Arbeiter, und namentlich seine Tertullianstudien leiden an hastiger Oberflächlichkeit. Sehr geringschätzig urteilte über ihn der mit ihm persönlich bekannte Joseph Justus Scaliger, der allerdings scharfe Ausfälle liebte. Aber auch Isaak Casaubonus, ebenfalls ein zeitgenössischer Philologe, dachte sehr gering von seiner Tertullianausgabe; selbst des Junius eigener Schwiegersohn, Gerhard Johann Vossius, mußte dies als richtig anerkennen[2]. Gerade hinsichtlich der Modius'schen Lesartensammlung ließ sich Junius in einem andern Punkte wahrscheinlich eine leichtfertige Behauptung zu schulden kommen. In seiner Vorbemerkung gibt er nämlich an, die Kollation habe sehr lange (perdiu) unbenutzt bei Welser ge-

1) Waltzing a. a. O. S. 187[1].

2) F. W. Cuno, Franciscus Junius der Ältere. Amsterdam 1891. S. 163—169.

ruht, ehe sie dieser dem Scioppius gab, obschon es nur drei bis vier Jahre waren, wie oben S. 2 wahrscheinlich wurde.

Dem Junius kann es nicht sehr ernst mit seiner Annahme, die Varianten stammten aus verschiedenen Handschriften, gewesen sein; denn in demselben Vorbericht, wo er dies bemerkt, spricht er selbst auf der nämlichen Druckseite von ihnen schlechthin als von solchen, die ex manuscripto (Singular!) herrührten, die optimi illius ms. Fuldensis seien. Wie Junius zu seinem Flüchtigkeitsfehler gekommen ist, läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermuten. Modius gebraucht zur Bezeichnung einer Handschrift gewöhnlich den Plural membranae [1], während bei den Gelehrten jener Zeit die Wahl zwischen Singular und Plural geschwankt zu haben scheint [2]. In der Sammlung des Modius wird nun die Bemerkung gestanden haben, membranae seien ihre Quelle, und der Fuldensis muß eigens genannt worden sein. Das hat Junius anscheinend mißverstanden und darum von den lectiones geschrieben, quas ex mss. membranarum collatione ante complureis annos praesertim ex ms. Fuldensis συμβολῇ vir doctissimus Franciscus Modius Brugensis observaverat, weshalb er auch nicht imstande war, eine der übrigen vermeintlichen Handschriften namhaft zu machen, was er sonst wohl nicht unterlassen hätte.

Die Aufstellung Waltzings ist daher nicht haltbar, und wir dürfen bei der Ansicht bleiben, daß die Varianten einzig den Codex Fuldensis darstellen. Dies war auch, abgesehen von Rigaltius, dessen Irrtum offenbar ist (s. oben S. 4), bisher die allgemeine Überzeugung, obgleich alle die Bemerkung des Junius lasen. Waltzings These ist schon im voraus von Öhler auf Grund des Gesamteindruckes, den die Lesarten machen, zurückgewiesen worden [3].

---

1) Beispiele bei Lehmann a. a. O. S. 58. 94. 95. 101. 102. 106. 120. 134.

2) Lehmann a. a. O. S. 58: „Bei vielen Gelehrten vor und nach Modius ist membranae gleich Handschrift überhaupt". Dazu A. 1: „Membranae bedeutet seiner ursprünglichen Bedeutung nach (und bei Modius oft) nur eine Handschrift".

3) Qu. Sept. Flor. Testulliani quae supersunt omnia. Ed. Fr. Oehler. Lipsiae 1853. I Praef. p. XIX: „Qui autem diligentius istas variantes examinaverint, ... reperient ... esse illas non ex compluribus, ut Iunius censebat, variarum bibliothecarum codicibus collectas, sed de uno fonte

Noch ein Wort über die kritischen Werturteile, die den Varianten vielfach beigefügt sind. Sicher ist, daß sie nicht alle von Modius herrühren können. An einigen Stellen verrät sich unzweifelhaft Junius als Urheber. So, wenn es zu 39$_{15}$ heißt: sed de utroque in notis diximus, was wirklich in den Noten des Junius zum Apologetikum (Opp. Tertull. II, 49) geschehen ist, oder wenn bei 40$_3$ steht: vide notas (ein Hinweis auf Opp. Tert. II, 50), oder wenn zu 7$_9$ beigefügt ist: sic Pamelius, dessen Ausgabe Modius bei der Anfertigung seiner Kollation nicht vor sich gehabt hat. Hierher werden auch wohl Bemerkungen gehören wie die zu 1$_1$ caetera per me terantur licet oder die Berufung auf das Lexikon zu 25$_{10}$. Zu 39$_{19}$ liest man: Corrige ‚inreptiones', ait Schoppius, so daß auch dieser Bemerkungen beigesteuert hat. Aus der letzten Angabe geht hervor, daß Junius die kritischen Abschätzungen überarbeitet hat. Das legt den Verdacht nahe, daß wohl viele derselben ihm zuzuschreiben sind. Dieser Verdacht wird bestärkt durch die Tatsache, daß in der Handschrift der Bremer Stadtbibliothek C 48, die eine bis zu 15$_8$ reichende Abschrift[1] der Kollation des Modius enthält, sie für gewöhnlich fehlen[2].

Angesichts des geringen Vertrauens, das die Arbeitsweise des Junius im allgemeinen einflößt, bleibt es zu bedauern, daß wir für die Verwertung des Fuldensis, abgesehen von dem Bremer Bruchstück, allein auf seine Veröffentlichung angewiesen sind, wenn auch der Vergleich mit jenem Bruchstück den Trost gewährt, daß es nicht viel von jener abweicht[3]. Die Annahme Callewaerts[4], die schedae Scioppianae seien noch erhalten, ist be-

---

petitas. Waltzings Bemerkung a. a. O. S. 184: On aurait évité cette erreur si l'on avait lu attentivement l'avis au lecteur de Franciscus Iunius trifft auf Öhler, und wohl auch auf andere, nicht zu.

1) Waltzing, der das Ms. untersuchte, hat a. a. O. S. 187 die Ansicht Lehmanns a. a. O. S. 80^5, wir besäßen in ihm ein Stück der originalen Niederschrift des Modius, mit Recht abgelehnt. Ein schlagender Beweis dafür ist der Umstand, daß die Hs. mit der Notiz abbricht: Cetera vide in editione Iuniana, die erst nach Modius' Tod erschien.

2) Waltzing a. a. O. S. 188 Anm. 3) Ebenda S. 187.

4) Le Codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien (Revue d'hist. et de littérat. religieuses. VII [1902]) S. 324. — Entstanden ist der Irrtum vielleicht durch Hartels (Patristische Studien II in den Sitzungsberichten d. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 121

reits durch Lehmann zerstört worden. Gleichwohl wiederholte sie Rauschen noch in der zweiten Auflage seiner Ausgabe (1912) des Apologetikum (Proleg. p. 6). Mit Rücksicht auf die schwere Erreichbarkeit der Junius'schen Ausgabe ist es zu begrüßen, daß Waltzing die Varianten nach ihr unter Hinzufügung der Abweichungen in der Bremer Handschrift neu druckte[1] — leider nicht, ohne daß sich eine Anzahl Druckfehler einschlich[2] — und dazu die entsprechenden Lesarten der beiden besten aus den übrigen Handschriften, des Parisinus 1623 und des Montispessulanus H 54, anmerkte.

Wie Junius die Fuldaer Varianten für seine Ausgabe nicht mehr verwerten konnte, so hat auch der nächste Herausgeber Joan. Ludov. de la Cerda[3] und der nächste Kommentator Desiderius Heraldus[4] (1580—1649) sie unbenutzt gelassen. Erst Nicolaus Rigaltius[5] machte von ihnen Gebrauch, jedoch spärlich; mehr tat es Sigebert Haverkamp[6], aber immer noch nicht genügend. Auch noch le Nourry, der eine Tertullianausgabe vorbereitete, urteilte sehr geringschätzig von ihnen[7]. Zum ersten

[1890] S. 21) unrichtige Bemerkung, er habe eine genaue Kollation Reifferscheids zur Verfügung gehabt.

1) A. a. O. S. 188—240.

2) Zum Nutzen anderer verzeichne ich die mir aufgestoßenen. Es ist zu lesen in der Vorbemerkung des Junius Z. 8 v. unt. emendationes statt emendationis, Z. 5 v. u. nolui st. nolim, Z. 1 v. u. utere st. utare, zu 51: deo st. Dec., „haec in ms. absunt" gehört zu 196 st. 195, zu 216 auctoris st. auctioris, zu 226 divinationis st. divinitatis, zu 233 gulam st. galam, zu 243 peritiae st. peritiae etc, „ms. eiusm. spirituum . . . ." gehört zu 275 st. 274, zu 352 alios dies st. alias dies, zu 372 ne m. quidem par" st. de m. qu. p., zu 385 in quo vos st. id qu. v., zu 396 voratrinis st. vovatrinis, „ms. in isto solo con." gehört zu 3912 st. zu 3910, zu 415 nostri caussa st. nostra caussa, zu 471 hac quoque st. haec qu., in 471 gehört „abest" nicht zur Lesart, „ita aut intul . . ." gehört zu 478, „comm. depreh." zu 4710, „dis. suborn." zu 4711, zu 4714 e. fi. sunt st. e si sunt, zu 5012 damnandam st. damnandum.

3) Qu. Sept. Flor. Tertulliani presb. Carthag. opera. Lutetiae Paris. 1624. 1630. 1641.

4) Animadversiones in Tertulliani Apologeticum pro christianis.

5) S. oben S. 4, Anm. 3.

6) Qu. Sept. Flor. Tertulliani Carthag. presb. Apologeticus. Lugduni Batav. 1718.

7) Dissertatio in Qu. S. Fl. Tertulliani Apologeticum cap. 3 art. 1 (bei Öhler III, 120): Quis autem dixerit dubiam unius Fuldensis codicis

Male zog Öhler die Lesarten in umfassender Weise[1] heran, verschloß ihnen indes, seiner Ansicht vom Fuldensis entsprechend, konsequent den Text. Dann brach Callewaert einer andern Auffassung Bahn, indem er unsere Handschrift nicht nur als den

---

fidem tot aliorum et meliorum et antiquiorum autoritati esse ante ferendam?

1) Rauschen a. a. O. Proleg. S. 6 wirft ihm vor, es „minus adcurate" getan zu haben. Indes hat Rauschen nur an einer einzigen Stelle (zu 18 8) eine Auslassung festgestellt, aber irrtümlich; die Variante steht bei Öhler. Richtig ist, daß dieser eine Anzahl übersehen hat (zu 7 3 9 2 9 20 10 3 10 5 13 7 13 9 14 4 16 2 27 7 21 23 21 31 22 3 22 6 23 6 23 14 24 5 25 3 29 3 35 7 37 3 38 4 45 5 45 6 47 4 48 5 50 9), aber auffallend ist, daß diese auch sämtlich bei seinem Kritiker fehlen, obschon er versichert (Praef. primae editionis): summam vero operam posui in fragmentis codicis Fuldensis deperditi recensendis. Cuius codicis postquam variantes lectiones, prout in adpendice editionis Francisci Iunii anno 1597 vulgatae extant, adcurate exscripsi et examinavi ..... Omnes vero codicis Fuldensis lectiones, quas in textum non admisi, adnotavi, iis solis exceptis, quas vilissimas esse nemo negat". Die letztere Einschätzung kann nur bei 8 der ausgelassenen zutreffen, während die übrigen sehr ernsthaft zu nehmende Varianten sind. Auch habe ich nur selten gefunden, daß Öhler Lesarten des Fuldensis verzeichnet, aber sie unrichtig wiedergibt, z. B. zu 5 4 u. 19 2, — Wiedergaben, die sich merkwürdigerweise ebenso unrichtig bei Rauschen finden. In anderen Fällen, z. B. 10 10 u. 15 2, bringt Öhler die Lesarten richtig, Rauschen aber falsch. Überhaupt hat dieser an folgenden Stellen den Fuldensis fehlerhaft zitiert: 3 3 5 4 9 9 10 3 10 10 15 2 19 2 21 5 22 6 23 3 24 7 26 3 34 4 35 3 35 5 37 4 46 11 47 12 48 1.

Außerdem vermißt man bei Rauschen eine Menge von Varianten, die Öhler hat, nämlich zu 1 1 1 9 2 17 4 1 4 9 6 10 9 8 9 16 12 4 12 7 13 3 13 6 14 1 14 4 14 6 15 1 15 3 16 2 16 6 16 8 16 13 17 2 17 4 17 5 19 6 19 6 20 4 20 5 21 3 21 4 21 8 21 10 21 11 21 15 21 17 21 19 21 19 21 19 21 22 21 23 21 25 21 25 21 27 21 28 21 28 21 29 22 1 22 2 22 6 22 6 23 6 23 9 23 10 23 2 23 12 23 12 23 14 23 19 24 4 24 6 24 7 24 7 24 7 24 7 24 8 25 5 25 12 27 28 29 1 29 3 30 2 31 3 32 3 32 3 33 2 33 4 34 2 35 2 35 2 35 2 35 6 35 7 35 7 35 8 35 10 37 2 37 6 37 6 37 10 38 4 38 4 38 5 39 1 39 3 39 6 39 6 39 15 39 15 39 16 40 3 40 7 40 9 40 9 40 10 41 4 41 6 42 3 42 6 42 9 42 9 43 1 43 1 45 2 45 7 45 7 45 7 46 1 46 2 46 3 46 5 46 7 46 10 46 10 46 14 46 15 46 15 46 15 46 16 46 18 46 18 46 18 47 1 47 2 47 5 47 6 47 8 47 9 47 12 47 12 47 14 48 1 48 1 48 1 48 3 48 3 48 6 48 9 48 9 48 11 48 11 48 12 48 13 48 13 48 13 48 14 48 14 48 15 50 3 50 3 50 4 50 5 50 5 50 6 50 9 50 9 50 10 50 11 50 12 50 15. Unter diesen 170 Varianten sind nur 33, von denen man sagen kann, daß sie als „vilissimae" beiseite zu setzen waren.

So verkehrt sich der beanspruchte Vorzug der Rauschen'schen Ausgabe gegenüber der Öhlers in sein Gegenteil. Sie gibt ein unvollkommenes Bild von der Bedeutung des Fuldensis.

besten Texteszeugen unter allen zu erweisen suchte, sondern ihn auch — die offensichtlichen Schreibverderbnisse abgerechnet — als allein maßgebend hinstellte[1]. Seine Untersuchung baut sich auf der zu schmalen Grundlage der 7 ersten Kapitel auf; ferner selbst aus diesen werden nicht alle Varianten besprochen, sondern wird eine zielentsprechende Auswahl getroffen; sodann lassen die Gründe für die Bevorzugung des Fuldaer Textes überall Raum zum Widerspruche. Gleichwohl ist Callewaerts These insofern von durchschlagendem Erfolge gewesen, als sich nunmehr allenthalben, soweit ich sehe, der Codex einer hohen Wertschätzung erfreute, wenn auch der zweite Teil der These meistens abgelehnt wurde[2]. Das war für Rauschen der Anlaß, in seiner Ausgabe (1906) die Lesarten desselben in sehr weitem Maße zu bevorzugen. Ja, der Beifall, der ihm zuteil ward, und der von andern geäußerte Wunsch, es möchten die Varianten des Fuldensis noch mehr zur Geltung gebracht werden[3], hat ihn bewogen, in der zweiten Ausgabe (1912) dieses in noch stärkerer Weise zu tun.

Es ist unzweifelhaft und allgemein anerkannt, daß die Handschrift von Fulda die Repräsentantin einer besonderen Familie ist, während alle übrigen Handschriften[4], soweit sie untersucht sind, zusammengehören und eine zweite Familie bilden[5]. In der nähern Beurteilung besteht aber noch Meinungsverschiedenheit.

---

1) Le codex Fuldensis (s. oben S. 8 A. 4) S. 330. 346. 351f.

2) A. d'Alès, La théologie de Tertullien. Paris 1905. p. VII (il semble qu'il y ait lieu . . . de prendre le Fuldensis pour base de la constitution du texte) schloß sich Callewaert vollständig an.

3) Callewaert (Revue d'hist. ecclésiast. VIII [1907], 402), R. Heinze, Tertullians Apologeticum (Berichte über die Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. phil.-hist. Kl. 62 [1910], 2842), H. v. Soden (Theol. Literaturzeitung 1912, 140).

4) Verzeichnet bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 675 ff; zum Teil besprochen von Öhler I. Praef. V ff., Rauschen Proleg. S. 4ff. Waltzing, Le trois pr. ms. S. 181ff.

5) Nach Rauschen Proleg. S. 7 fände sich diese Erkenntnis schon in dem Fuldaer Bibliothekskatalog (s. oben S. 1 A. 1) aus dem 16. Jahrhundert (!). Das beruht auf dem seltsamen Mißverständnis einer Bemerkung bei de Lagarde (Septuaginta-Studien in den Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 37 [1891] 74f.), die sich auf Öhler bezieht.

Haverkamp[1] und Öhler[2] halten den Fuldensis für die erste Ausgabe von der Hand des Autors, den Text der übrigen für dessen zweite Bearbeitung, ebenfalls von Tertullian selbst. Andere urteilen gerade umgekehrt. Nach Hartel[3] ist die Fuldaer Rezension teilweise entstanden durch eine Umarbeitung mit Hülfe der Schrift Ad nationes. Nach Kroymann[4] war sie zwar schon zur Zeit Rufins vorhanden, ist aber von geringerem Werte als die andere. Callewaert dagegen ist der Überzeugung, daß der Fuldensis, wenn man von den unvermeidlichen Fehlern der Überlieferung absieht, getreu das Original wiedergibt, die übrigen Handschriften aber eine wahrscheinlich erst in karolingischer Zeit vorgenommene starke Umarbeitung desselben sind, während er absichtliche Änderungen beim Fuldensis, ganz oder doch im Wesentlichen, in Abrede stellt[5]. Letztere Annahme

---

1) a. a. O. S. 292: bezüglich eines allein im Fuldensis befindlichen Zusatzes quovis pignore affirmare ausim, non alium quam ipsum Tertullianum haec protulisse, nec tamen superioribus adnectenda duco. Scilicet plus semel Apologeticum hoc suum vulgavit Tertullianus. — S. 313: bis dedisse Nostrum hoc scriptum observavimus. — S. 409: apparet, id quod statuimus, verum esse, bis a Tertulliano Apologeticum suum publicatum. — S. 439 hinsichtlich des sog. Fragmentum Fuldense in c. 19 ego vero arbitror omnino haec omnia ab ipsius Tertulliani manu esse, sed quas in secunda Apologetici sui editione poliverit, mutaverit. — Praef. [unpaginiert] S. 7: id tamen sciri velim . . . bis idem hoc scriptum, hic illic paullum in verbis et oratione immutatum, ab illo in publicum emissum esse.

2) Sonderausgabe (Qu. S. Fl. Tertulliani Apologeticum et ad nationes libri duo. Halae Saxon. 1849) Praef. S. VI: Fuldensis libri alioquin optimi textum sequi diversam et antiquiorem, ni fallor, quam quas in ceteris quotquot adhuc innotuerunt libris manu scriptis obtinuit, recensionem, sat multa extant indicia. — S. 105 bezüglich der Hss. außer Fuld.: quippe qui secunda Apologetici recensione innituntur. — Große Ausgabe I Praef. S. XIX betreffs Fuld.: sequi non solum non vulgarem, sed plane diversae librorum Tertulliani *διορθώσεως* familiam. Hinc perperam ii fecerunt qui plane obtuso iudicii acumine Fuldensibus his et vulgaris cuiusvis generis codicum scripturis commixtis pannos consarcinare quam integrum opus reficere maluerunt. Sic Rigaltius, sic Havercampius, sic alii, qui omnes ne integris quidem illis Iunianae editionis copiis uti curae habuere.

3) A. a. O. S. 21. 23[1].

4) Quaestiones Tertullianeae criticae. Pars I (Diss. Götting. 1893; der vollständige Druck Oeniponte 1894 war mir nicht zugänglich).

5) a. a. O. S. 331. 346. 350 ff. Ferner Revue d'hist. eccléS. III [1902], 327[2]. 346. VIII [1907], 402.

lehnen Rauschen[1], Waltzing[2] und Heinze[3] ab, behaupten vielmehr, daß der Fuldaer Text zwar an vielen Stellen gegenüber dem andern die echte Fassung bietet, aber doch auch willkürliche Änderungen von späteren Händen erfahren habe, gleichwohl immer noch der beste Zeuge sei.

Bei dieser Sachlage dürfte eine Untersuchung nicht überflüssig sein. Daß sie mit einer gewissen Umständlichkeit geführt werden muß, ist nicht zu vermeiden, wenn eine Nachprüfung von Seiten der Kritik ermöglicht werden soll. Dabei kann auf eine Heranziehung aller Lesarten der übrigen Handschriften (außer der Fuldaer) verzichtet werden; es genügt, die der ältesten und besten Handschrift dieser Klasse, nämlich des Parisinus 1623, der zudem durch Rauschen und Waltzing neu verglichen worden ist, denen des Fuldensis gegenüberzustellen. Nach dem Vorgange Waltzing's bezeichne ich ihn mit P (Öhler und Rauschen: A) und den Fuldensis mit F (Öhler und Rauschen: λ). Natürlich müssen bei der Vergleichung alle Stellen, an denen die Abweichungen auf offensichtlichen Abschreiberfehlern beruhen, außer Acht bleiben.

Folgende Bücher, die häufiger angeführt werden müssen, sind der Kürze halber nur mit dem Verfassernamen zitiert: K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt. 2 Bde. Köln 1882 — J. P. Waltzing, L'Apologétique de Tertullien (Übersetzung u. Erklärung). Louvain 1911 — Callewaert, Le codex Fuldensis (Revue d'hist. et de littér. religieuses VII (1902), 322—353) — R. Heinze, Tertullians Apologeticum (Berichte über die Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. 62 (1910), 281—490) — H. Hoppe, Syntax u. Stil des Tertullian. Leipzig 1903.

1) Proleg. S. 7f. Er belegt seine Ansicht mit einer Anzahl von Beispielen, auf die nicht eingegangen zu werden braucht, da sie in unserer Untersuchung von selbst ihre Erledigung finden werden.

2) L'Apologétique de Tertullien. Louvain 1911. S. 338.

3) a. a. O. S. 386.

II. Stellen, an denen der Sinn einer Modifikation unterliegt.

F	P
1⁹ si vero de merito [sc. odii] constet, non modo nihil odio detrahatur, sed amplius adquiratur ad perseverantiam etiam iustitiae ipsius gloriae	si vero de merito [sc. odii] constet, non modo nihil odii detrahatur, sed amplius adquiratur ad perseverantiam etiam iustitiae ipsius auctoritate

Kellner und Waltzing[1] fassen amplius adverbial und das ad perseverantiam als den Dativ vertretend und zu adquiratur gehörig. Indes legt der Parallelismus mit nihil näher, das amplius als substantivisch gebrauchtes Adjektiv zu nehmen. Ebenso deutet die parallele Stellung von detrahatur und adquiratur darauf hin, daß nach F zu adquiratur ergänzt werde odio, nach P aber odii zu amplius zu ergänzen ist. So kommt die beabsichtigte Antithese schärfer zum Ausdruck, und erscheint dem ganzen Gedankengange entsprechend das ad perseverantiam als Folge, und zwar als Folge, die ihren Grund in der iustitiae auctoritas (nach P) hat, die nun hinzugetreten ist. Es ist daher zu übersetzen: „wenn aber festgestellt worden ist, daß der Haß verdient ist, dann verliert der Haß nicht nur nichts, sondern gewinnt noch etwas dazu, so daß er sogar auf das Ansehen der Gerechtigkeit gestützt fortdauern kann". Hinter adquiratur wäre ein Komma zu setzen.

F mit seinem gloriae will offenbar dieses gloriae als Dativ zu adquiratur gezogen und in gegensätzlicher Parallele zu odio gestellt wissen. Daraus ergäbe sich der Sinn: der Ruhm der Gerechtigkeit hat einen Gewinn zu seiner Fortdauer. Dieser Sinn fügt sich aber weniger gut in den Zusammenhang. Denn nirgends deutet der Apologet an, daß die Heiden sich rühmen, gerecht zu urteilen, im Gegenteil läuft seine ganze Beweisführung

1) Waltzing übersetzt: si, au contraire, on acquiert la certitude que le juste motif existe, non seulement la haine ne perd rien de sa force mais on trouve une raison de plus pour persévérer, précisement parce qu' on peut se glorifier d'être juste. Dagegen spricht, daß von einer Fortdauer des Hasses bisher gar nicht die Rede war, und daß daher die Anführung eines weitern Grundes für die Fortdauer in den Zusammenhang nicht paßt. Auch ist das steigernde etiam unübersetzt geblieben.

darauf hinaus zu zeigen, daß sie sich ihrer Ungerechtigkeit wohl bewußt sind, ja bewußt sein müssen, und daß sie eben darum einer Untersuchung der Sache aus dem Wege gehen; sie müßten sonst Wert darauf legen, die Gerechtigkeit als auf ihrer Seite stehend zu beweisen. Diesem Gedanken entspricht das auctoritate von P besser als das gloriae von F und zumal dessen Fortdauer. So allein kommt auch das etiam zu seinem Rechte: sie könnten sich dazu noch auf das Ansehen der Gerechtigkeit stützen.

Man sieht, daß Text P wegen des nihil odii statt nihil odio die substantivische Bedeutung von amplius klarer hervortreten läßt und wegen des auctoritate statt des gloriae strengste Folgerichtigkeit des Gedankens für sich hat, während Text F mit seinem „Ruhm der Gerechtigkeit" einen neuen und dem Zusammenhange fremden Gedanken einführt. Auch in der Parallelstelle Ad nat. 1,1 (sin vero causa constiterit, nihil odio detrahetur, quod adeo amplius iustitiae conscientia cumulabitur) weiß Tertullian nichts von einem Sichrühmen der Gerechtigkeit. Es ergibt sich, daß die Varianten von F und P weder auf Fehler der Abschreiber noch auf die Hand eines fremden Rezensenten zurückgehen können; dafür sind die beiderseitigen Satzkonstruktionen zu fein und zu echt tertullianisch.

Rauschen folgt F, ändert aber, hierin sich an P anlehnend, gloriae in gloria — eine Änderung, die grammatisch nicht gefordert ist. Das ist ein prinziploser Eklektizismus, macht übrigens die Sache auch nicht viel besser; denn nicht das äußere Rühmen, sondern die innere Überzeugung von der Gerechtigkeit trägt zur Fortdauer des Hasses bei.

57 quas [sc. leges] Traianus ex partef rustratus est vetando inquiri christianos, quas nullus Vespasianus, quamquam Judaeorum debellator, nullus Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator, nullus Pius, nullus Verus impressit (F).

P nimmt eine Umstellung vor, indem Hadrian vor Vespasian gesetzt wird.

In F ist die Reihenfolge der vier letzten Kaiser chronologisch richtig[1], weshalb Callewaert S. 342 ein Schreibversehen bei P (und den übrigen Hss.) annimmt. Wenn eine Aufzählung

1) Die griechische Übersetzung bei Eusebius (V, 5.7) hat, wenn Eusebius sie nicht allzu frei benutzt, was nicht anzunehmen ist, auch Trajan zeitlich richtig hinter Vespasian gestellt.

der nackten Namen ohne die charakterisierenden Zusätze vorläge, wäre diese Annahme naheliegend; aber eben wegen der Zusätze ist ein solches Versehen schwer glaublich. Auch müßte dann vorausgesetzt werden, daß alle Hss. außer F auf einen gemeinsamen Architypus zurückgehen. Indes wollte Tertullian nicht dem chronologischen Gesichtspunkte folgen, wie aus der Stellung Trajans an der Spitze hervorgeht. Er wollte zeigen, daß die Kaiser, die seiner Auffassung nach gut waren, keine Verfolgung ins Werk setzten. Darum mußte Trajan, der die Christen zum Teil positiv geschützt hatte, an erster Stelle genannt werden. Aus demselben Grunde waren die übrigen Kaiser in absteigender Klimax zu ordnen, je nach der Rücksicht, daß sie duldsam waren, obschon ihre persönliche Eigenart oder die Ereignisse sie in mehr oder minder nahe Beziehungen zum Christentum brachten. Hadrian, der als sorgfältiger Beobachter auf die Christen notwendig aufmerksam werden mußte, hatte so die zweite Stelle einzunehmen, während Vespasian, weil er durch den Judenkrieg nur äußerlich und nur mit dem in der ersten Ausbreitung begriffenen Christentum in Berührung kommen konnte, an die dritte Stelle zu rücken hatte. Pius und Verus, von denen nichts in dieser Hinsicht charakteristisches zu sagen war, wurden dann in zeitlicher Abfolge beigefügt. Auch Harnack[1] bemerkt bezüglich der griechischen Übersetzung, die hier F folgt und außerdem auch Trajan chronologisch richtig einordnet: „die Reihenfolge [in P] hat ihren guten Grund. Trajan mußte voranstehen um des wichtigen Briefes an Plinius willen. Daran reihen sich die beiden Kaiser, von denen man erwarten sollte, daß sie für Feindseligkeiten gegen die Christen disponiert waren". Durch die Umstellung hat der Übersetzer gezeigt, „daß er den Text Tertullians nicht vollkommen verstanden hat".

So entspricht die Reihenfolge in P strenger dem Zwecke der Darstellung und ist logischer.

F	P.
96 sed quoniam de infanticidio nihil interest, sacro an arbitrio patretur, licet de parri-	sed quoniam de infanticidio nihil interest, sacro an arbitrio perpetretur, licet parricidium

1) Die griech. Übersetzung des Apologeticus Tertullians (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur VIII, 4 [1892]) S. 23f.

cidio intersit, convertar ad populum.

de homicidio intersit, convertar ad populum.

Nach Grammatik und Stilistik könnte die Übersetzung des F-Textes nur lauten: Aber weil hinsichtlich des Kindermordes es keinen Unterschied macht, ob er zu religiösen Zwecken [wie angeblich bei den Christen] oder aus willkürlichem Belieben begangen wird, obschon hinsichtlich des Verwandtenmordes dieser Unterschied vorliegt, so wende ich mich zum Volke [das aus Belieben seine eigenen Kinder mordet]. Dies kann aber nicht der Gedanke des Verfassers sein. Denn abgesehen davon, daß nicht zu verstehen ist, weshalb zwar nicht beim Kindermord, wohl aber beim Verwandtenmord es einen Unterschied macht, ob er zu sakralem oder zu anderm Zwecke erfolgt, liegt die Bemerkung über den Verwandtenmord ganz außerhalb der Beweisführung, was der knappen und prägnanten Schreibweise Tertullians widerspricht, ja sie sprengt den geschlossenen Gang des Beweises. Er will dem heidnischen Vorwurfe, daß die Christen Kinder schlachten, mit einer Retorsion begegnen. Darum zeigt er, wie die Heiden Kindermord verüben, allerdings nicht in sakraler Absicht, vielmehr um sich der Kinder zu entledigen, wie sie aber anderseits mehr tun als vermeintlich die Christen, indem sie ihre eigenen Kinder töten (natos sibi liberos), also dazu noch sich des Verwandtenmordes schuldig machen.

Im Lichte dieses Gedankenganges wird man den Nachsatz nicht erst mit convertar, wie Kellner und Waltzing wollen, sondern schon mit licet beginnen lassen und das intersit in einer andern Bedeutung als das vorausgehende interest fassen müssen, nämlich im Sinne von „dabeisein", so daß ein echt tertullianisches Wortspiel zwischen interest und intersit herauskommt. Es wäre demnach zu übersetzen: Aber weil . . . begangen wird, wende ich mich zum Volke, wenngleich [hier noch dazu] etwas von Verwandtenmord dabei ist.

Aber ein Leser der Textgestalt F würde auf diese Auffassung nicht leicht kommen, vielmehr das interesse beide Male in dem gleichen Sinne nehmen. Dagegen gibt die Lesart P den richtigen Gedanken in unzweideutiger Weise wieder: licet parricidium de homicidio intersit = wenngleich Verwandtenmord im Menschenmord vorliegt.

Daß die Änderung P etwa auf einen späteren Bearbeiter des Textes zurückgehe, dürfte durch ihre Feinheit unwahrscheinlich sein. Noch weniger kann die Entstehung dieser Varianten aus einer der gewöhnlichen Textverderbnisse hergeleitet werden.

F	P
11 13 atquin ut homines illos [sc. deos] fuisse non potestis negare, etiam istae notae accedunt, quae nec deos postea factos credi permittunt.	atquin ut . . . non possitis negare, etiam . . .

In F liegt ein Vergleich vor, als dessen Sinn Rauschen mit Recht angibt: ut illos homines postea deos factos esse non potest negari, ita quas exposui causae homines post mortem deos factos credi vetant. Dagegen leitet in P ut einen Folgesatz[1] ein; der Gedanke ist: zu dem bisher Beigebrachten tritt Neues hinzu, so daß ihr nicht mehr leugnen könnt.

Das ist ein sachlicher Unterschied. Im ersten Falle ist eine Rückbeziehung auf den Anfang des Kapitels gegeben, auf den Satz: sicut illos homines fuisse non audetis negare, ita post mortem deos factos instituistis adseverare, auf den sich auch Rauschen zur Begründung seiner Auffassung beruft. Im zweiten Falle wird hingewiesen auf das Nachfolgende, wo der neue Gedanke entwickelt ist, daß eine Apotheose, sei es von schlechten sei es von guten Menschen, nicht glaublich ist.

In den letztern Zusammenhang gestellt, kommt nun der fragliche Satz (atquin ut homines . . .) zu seiner rechten Geltung. Denn nicht von causae, die innerlich die Umwandlung unmöglich machen, ist die Rede wie im Vorausgehenden, sondern von Erkennungszeichen (notae) der Unglaubwürdigkeit der behaupteten Verwandlung; nicht an den Anfang des Kapitels knüpft unser Satz an, sondern an das unmittelbar vorherstehende nisi hominem negaveritis. Er will zeigen, daß eine solche Leugnung nicht möglich ist, weil man nicht einmal (nec deos . . .) annehmen kann, daß die Götter erst nachher Götter geworden sind. Es hebt ein neuer Beweis (etiam istae notae accedunt)

1) Kellner nimmt einen Absichtssatz an, was sich durch das ut non verbietet.

für das allgemeine Thema, die Götter seien nichts als ehemalige Menschen, an: es treten weitere Merkmale hinzu, so daß ihr es nicht leugnen könnt.

An sich wäre es freilich möglich, daß aus dem possitis durch einen bloßen Lese- oder Schreibfehler potestis geworden ist oder umgekehrt, aber bei der weitgehenden sachlichen Bedeutung der Abweichung ist es wenig wahrscheinlich.

F	P
17 3 quod vero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum.	quod vero immensum est, soli sibi notum est. Hoc quod est, dominum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum.

Nach der Fassung von F weist hoc est auf den vorhergehenden Satz zurück und ergibt die Bedeutung: gerade Gottes Unermeßlichkeit ermöglicht uns, seine Größe abzuschätzen. Waltzing, das dum sogar kausativ fassend, übersetzt denn auch: ce qui fait comprendre Dieu, c'est l'impossibilité de le comprendre. Allein abgesehen davon, daß dum adversativ zu nehmen ist, paßt das Paradoxon nicht in den Zusammenhang; denn in dem vorausgehenden Satze, auf den das hoc sich bezieht, wird ja gerade gesagt, Gott sei sich allein bekannt, könne demnach von niemand anderm abgeschätzt werden. Wenn Rauschen (1906) die Lesart mit dem Hinweis auf das folgende ita eum vis . . . als richtig zu erhärten sucht, so hat er einmal, wie auch seine Interpunktion (non capit; ita . . .) zeigt, irrig das ita ausschließlich auf das unmittelbar Vorhergehende (hoc est quod deum . . .) bezogen, sodann übersehen, daß ita nicht bloß das notum, sondern auch das ignotum einleitet.

Die Auffassung von P ist: die geschöpfliche[1] Welt (quod est) ist es, die ein aestimari Gottes möglich macht, während doch (dum) Gott an sich wegen des immensum, das ihm allein bekannt ist, sich einer Abschätzung entzieht. So kommt der adversative Wert von dum zu seinem Rechte, und gliedert sich der Satz vortrefflich in das Ganze ein. Denn an die Spitze hat Tertullian eben den Gedanken gestellt, daß Gottes Wesen sich

1) Daher auch dominum statt deum.

in der Schöpfung (tota moles ista) offenbart — ein Gedanke, der nach der Variante F in der Argumentation gar nicht zur Geltung kommt, und von dem sich deshalb nicht erkennen läßt, was er überhaupt soll. Ferner greift der Schriftsteller im Folgenden den Gedanken des quod est dominum aestimari facit wieder auf und führt ihn weiter: vultis ex operibus . . . conprobemus. Der Satz ita eum vis . . . faßt als Schlußfolgerung alles Voraufstehende zusammen: die vis magnitudinis, insofern sie sich in der Schöpfung ausspricht, macht ihn bekannt; die vis magnitudinis, insofern sie das immensum ist, läßt ihn unbekannt bleiben.

So entsteht eine streng logische Folge der Gedanken: Gott ist Urheber des Geschaffenen, aber in diesem ist er nicht sinnlich, sondern nur geistig erkennbar; der Grund liegt darin, daß die Sinne nur erfassen können, was geringer ist als sie, Gott aber unermeßlich ist; so macht ihn seine Größe zugleich erkennbar und unerkennbar.

F	P
21₅ sed quanta deliquerint [sc. Judaei] ex fiducia patrum inflati ad delirandum disciplinam in profanum modis, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum.	sed quanta dereliquerint fiducia patrum inflati ad declinandum derivantes a disciplina in profanum modum, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum.

Wenn man von dem offenbar verderbten modis, das in modum zu ändern ist, absieht und disciplinam als einen bei Tertullian häufigen accusativus graecus auffaßt sowie delirare in seinem ursprünglichen Sinne (= von der Furche abweichen) nimmt, so bedarf F keiner Emendation. Das delirandum durch declinandam zu ersetzen, wie Rauschen tut, ist ein willkürlicher Eingriff. Die Stelle besagt, die Juden hätten aus Stolz ihr Gesetz in eine unheilige Weise verwandelt, also das ganze Gesetz in sein Gegenteil verkehrt, und hätten so große Sünden begangen. Dies klingt zu hart und ungerecht. Waltzing scheint dies wohl gefühlt zu haben und übersetzt, obwohl er den Text Rauschens zu Grunde legt, doch im Widerspruch mit diesem: . . . . s'écartèrent de la loi divine d'une manière impie.

P ergibt den der geschichtlichen Wirklichkeit mehr ent-

sprechenden mildern Sinn: durch allzu großes Vertrauen auf die Väter zum Abweichen vom rechten Wege (ad declinandum) aufgeblasen, sind sie von ihrem Gesetze zu einer dessen Heiligkeit entgegengesetzten (profanum) Weise abgeschwenkt (derivantes) und haben so Großes verlassen.

F	P
21 11 et nos autem sermonem atque rationem itemque virtutem .... propriam substantiam asscribimus.	et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti ... propriam substantiam spiritum asscribimus [1].

Zunächst ist zu bemerken, daß die Übersetzungen (Kellner, Waltzing) den Gedanken nicht genau treffen, wenn sie sermo, ratio und virtus als gleichgeordnete Begriffe fassen. Wie aus dem Vorhergehenden zu ersehen ist, bilden sermo und ratio im Geiste der stoischen Philosophie zusammen einen einheitlichen Begriff (= λόγος), weshalb auch die virtus mit dem stärker unterscheidenden itemque angefügt ist, während die beiden andern Wörter durch atque eng verbunden sind. Es wäre etwa zu übersetzen: die Wort-Vernunft und die Kraft.

Alle Eigenschaften und Wirkungen des Logos, bemerkt Tertullian, faßt Kleanthes in den einen Begriff Geist zusammen (in spiritum congerit). Darum wird F dem Zusammenhange nicht genügend gerecht, indem er das spiritum nicht hat, und ist durch die Konstruktion des asscribere mit dem doppelten Akkusativ weniger scharf als P.

F	P
21 11. 12 nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa est .... Et lumen de lumine accensum.	nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa est ..... Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum.

1) Öhler hat inscribimus, wofür er sich nur auf die ältesten Ausgaben beruft. Rauschen gibt für sein inscribimus keinen Beleg an und Waltzing (Les trois princ. manuscrits S. 212) verzeichnet hier für P nichts von F Abweichendes. Es dürfte nicht angehen, mit Rauschen in F asscribimus durch inscribimus zu ersetzen, dieses sonach mit einem doppelten Akkusativ zu konstruieren und im Sinne non designamus, adpellamus zu nehmen.

Die Übersetzungen des ersten Satzes (Kellner: denn auch Gott ist Geist; Waltzing: car Dieu aussi est esprit) verfehlen den Sinn. Denn das Thema des ganzen Abschnittes ist nicht der Gedanke, daß Gott ein Geist ist, sondern umgekehrt, daß der „Geist" (in der an die Stoiker sich anschließenden Bedeutung) für den Christen auch Gott ist. Daher empfiehlt es sich, diesen Satz durch einen bloßen Strichpunkt enger mit dem voranstehenden Satze zu verbinden.

Dieser Gedanke wird nun im Folgenden durch den Vergleich mit der Sonne und dem Sonnenstrahl dargelegt. Deshalb ist es ganz am Platze, daß sofort durch ita de spiritu .... auf Grund des Vergleiches die Folgerung gezogen wird, der Geist (des Logos) stamme aus dem Geiste Gottes, und der eine sei Gott aus dem andern. Die Worte sind keine aus einem spätern Satze (21,13) entlehnte Interpolation, die den Gedankengang durchschneidet, wie Modius (oder Junius)[1] und in Übereinstimmung mit ihm Callewaert S. 349 behaupten; die Worte stellen vielmehr den Gedanken deutlicher her. F, in dem sie fehlen, gibt ihn sprunghaft wieder. Zudem paßt nun auch in Text F das et[2] lumen de lumine accensum schlecht zu dem vorausgehenden Satze (et cum radius .... extenditur), weil der mit der Sonne in Verbindung bleibende Strahl (nec separatur substantia, sed extenditur) eben nicht getrennt ist wie ein Licht, das am andern entzündet wird. Vielmehr entspricht dieser letztere Vergleich nur dem de spiritu spiritus et de deo deus. Der Auktor gebraucht hier mit Überlegung die Präposition de, während er in dem andern Vergleiche (cum radius ex sole) die Präposition ex anwendet.

F	P
21 31 Quaerite igitur, si vera sit ista divinitas Christi. Si ea est, qua cognita, sequitur, ut falsa renuntietur . . . illa .... quae	Quaerite igitur, si vera est ..... qua cognita ad bonum quis reformatur, sequitur .....

Der 21 14 angekündigte Beweis für die Gottheit Christi (ostendimus, quomodo Christus probetur) ist 21 15–30 mit verschiedenen Gründen geführt worden. Jetzt wird (21 31) die Folge-

1) Waltzing, Les trois pr. m. S. 212.

2) Callewaert S. 348 will et als Schreibfehler für ut preisgeben, wodurch die gedankliche Zusammenhanglosigkeit nur noch größer wird.

rung daraus für die Falschheit der heidnischen Götter gezogen, und einleitend wird in zusammenfassender Weise die Gewißheit der göttlichen Würde Christi betont. Damit begnügt sich F: „wenn sie das ist, als welche sie erkannt ist, so folgt ....“ P aber, den Nominativ cognita in einen Ablativ verwandelnd, fügt einen moralischen Beweis für die Gottheit Christi ein (ad bonum quis reformatur), zugleich anknüpfend an den Gedanken in 21 30 (ad humanitatem temperaret ... in agnitionem veritatis ocularet).

F	P
26 3 numquam dominaturi [sc. Romani] eius [sc. Judaeae], si[1] non ultimo deliquisset in Christum.	nunquam dominaturi [sc. Romani] eius [sc. Judaeae], si deo non deliquisset, ultimo in Christum.

Da die Unterwerfung Judäas schon vor Christus stattfand, entspricht in F die Bemerkung nicht streng der geschichtlichen Kausalität. Mehr ist sie dieser in P angepaßt: wenn es nicht gegen Gott gefrevelt hätte und zuletzt auch noch gegen Christus (so mit Recht Kellner).

Rauschens Änderung (si non deliquisset ultimo) ist zwecklos, weil sie weder die Grammatik noch den Sinn berührt.

F	P
37 6 si enim tanta vis hominum in aliquem angulum orbis remotissimum abrupissemus a vobis, subfudisset pudor utique dominationem vestram: ad silentium rerum et stuporem quemdam quasi mortui orbis quaesissetis, quibus imperaretis.	si enim ..... aliquem orbis remoti sinum .... subfudisset utique dominationem vestram tot qualiumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium ....
F	P
37 8 nunc enim pauciores hostes habetis prae multitudine christianorum paene omnium civium paene omnes cives christianos hostes habendo ho-	nunc enim pauciores hostes habetis prae multitudine christianorum paene omnium civium paene omnes cives christianos habendos et hostes maluistis

1) Rauschen gibt unrichtig als Lesart von F an: si deo non ....

stes maluissetis vocare generis humani potius quam erroris humani.

vocare generis humani potius quam erroris humani.

Die Beibehaltung von maluissetis würde in F den Schriftsteller etwas sagen lassen, was in seinem Munde unmöglich ist, nämlich die Heiden hätten die Christen lieber Feinde des menschlichen Geschlechtes als des menschlichen Irrtums nennen sollen. Natürlich soll das Umgekehrte ausgedrückt werden. Es ist daher maluissetis zu ändern in maluistis, das auch sämtliche andere Hss. haben.

Auch in Text P ist die überlieferte Lesart habendos et hostes sinnlos und wohl mit einer Reihe anderer Texteszeugen (s. Öhler z. d. St.) durch habendo sed hostes zu ersetzen, wobei hinter habendo ein Punkt zu machen ist.

Voraus geht unserer Stelle die Bemerkung, daß wenn die Christen aus dem römischen Reiche auswanderten, dieses dann veröden und mehr Feinde als Bürger haben würde. In diesem Zusammenhange ist F zu übersetzen: jetzt nämlich habt ihr weniger Feinde wegen der Menge der Christen, die fast die ganze Bürgerschaft ausmachen. Indem ihr fast alle christlichen Bürger für Feinde hieltet, wolltet ihr sie lieber Feinde des menschlichen Geschlechtes als des menschlichen Irrtums nennen. P dagegen würde folgende Übersetzung ergeben: jetzt nämlich habt ihr weniger Feinde wegen der Menge der Christen, die fast die ganze Bürgerschaft ausmachen, weil ihr fast alle Bürger eben als Christen in Besitz habt [d. h. weil fast alle christlichen Bürger nicht ausgewandert sind]. Aber ihr zieht vor, sie Feinde zu nennen, Feinde eher des menschlichen Geschlechtes als des menschlichen Irrtums.

Es dürfte klar sein, daß der durch den Kontext geforderte Gedanke: die Christen leben und wirken im Reich als Bürger und sind darum dessen starke Stütze; trotzdem haltet ihr sie für Feinde — daß dieser Gedanke in P zum vollen und wirksamen Ausdruck kommt, hingegen in F nur verdeckt vorliegt. In letzterem fehlt sowohl das habere in seiner prägnanten Bedeutung (= innehaben), das den springenden Punkt des Gedankenganges mit Rücksicht auf die vorhergehenden Sätze ausmacht, als auch der sprachliche Ausdruck des Gegensatzes: trotzdem haltet ihr sie für Feinde.

Außer den oben angenommenen Besserungsversuchen sind weitere überflüssig. Haverkamp und Öhler wollen lesen: nunc enim . . . . . paene omnium civitatium paene omnes cives christianos habendo. Aber hervorzuheben, daß fast in allen Städten fast alle Bürger Christen seien, konnte hier nicht in der Absicht des Verfassers liegen, weil es sich nicht bloß um die Städte, sondern das ganze Reich handelt, und er von den Städten bereits 37$_4$ gesprochen hatte.

F	P
40$_{10}$ quem (sc. deum) cum intellegeret ex parte, non solum non requisivit timendum, sed et alios sibi citius commenta, quos coleret.	quem . . . . non requisivit, sed et alios insuper sibi commentata(!), quos coleret.

F	P
42$_9$ sed et cetera vectigalia laeduntur. Sufficit, si cetera gratias christianis agunt ex fide dependentibus debitum.	Sed cetera vectigalia gratias christianis agent ex fide. . . .

Im Vorhergehenden war die Minderung der Tempelsteuer infolge der Zunahme der Christen erwähnt. In F wird nun behauptet, auch (et) bei den übrigen Steuern kämen Hinterziehungen vor, dafür bezahlten aber die Christen umso gewissenhafter die Steuern. In P ist der Gedanke der Defraudation der übrigen Steuern fallen gelassen, und die gewissenhafte Entrichtung dieser von Seiten der Christen als Ersatz hingestellt für den Ausfall an Tempelsteuern.

F	P
48$_{1.2}$ at enim christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, statim illic vesica quaeritur et lapidibus magis, nec saltem copiis a populo exigetur: quasi non[1] quaecum-	at enim christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, lapidibus magis, nec saltim coetibus a populo exigetur: si quaecumque ratio

1) Es ist zu interpungieren: quasi non, quaecumque . . . . und zu übersetzen: gleich als ob nicht, welche Vernunftmäßigkeit auch immer vor-

que ratio praeest animarum humanarum in corpora reciprocandarum, ipsa exigat illas in eadem corpora revocari: quia hoc sit revocari[1], id est[2] esse quod fuerant. Nam si non id sunt quod fuerant, id est, humanum etidipsum corpus indutae, iam non ipsae erunt quae fuerant[3]. Porro quae iam non erunt ipsae, quomodo redisse dicentur? Aut aliud factae non erunt ipsae, aut manentes ipsae non erunt aliunde. Multis etiam locis.....

praeest animarum humanarum reciprocandarum in corpora, cur non in eandem substantiam redeant? Cum hoc sit restitui: id esse quod fuerat, iam non ipsae sunt quae fuerant, quia non potuerunt esse quod non erant, nisi desinant esse quod fuerant. Multis etiam locis....

Die Worte statim .... et, die F allein bietet, sind schwierig zu erklären. Nimmt man mit Öhler vesica im bildlichen Sinne (= Redeschwulst), was jedoch nur mit einer Stelle Martials (Epigr. 4, 49,7) zu belegen ist, so würde gesagt sein, die christliche Auferstehungslehre — um diese handelt es sich hier — erscheine den Heiden als Großsprecherei. Dieser Gedanke dürfte sowohl an sich als auch auf die starke Wendung lapidibus exigetur zu matt sein. Haverkamp, der quaeritur ändert in queritur[4], erklärt also: mihi proverbium hoc videtur desumptum a puerulis, qui mingendi necessitatem ultra ferre non possunt vesica lotio impleta, adeoque saepe virgam metuentes exlamant. Sic illi audita hac christianorum oratione statim egrediuntur audi-

liegen mag für die Rückkehr menschlicher Seelen in Körper, diese Vernunftmäßigkeit deren Rückkehr in dieselben Körper forderte .... Haverkamp scheint quasi non zu praeest zu ziehen und erklärt den Gedanken in gewissem Sinne umkehrend: quasi non omnis argumentorum vis, quibus praestruitur et defenditur reciprocatio animarum humanarum et in alia corpora transmigratio, magis etiam stringit, si affirmetur revocari animas ad sua quasque corpora.

1) Rauschen hat die Worte quia hoc sit revocari ausgelassen.

2) Est ist als durch einen gewöhnlichen Schreibfehler entstanden zu tilgen. Dagegen ist es nicht richtig, mit Haverkamp auch das id zu streichen.

3) Rauschen setzt hier und nach esse quod fuerant unrichtig einen Strichpunkt.

4) So schon Modius (oder Junius), s. Waltzing, Les trois pr. m. S. 237.

torio, quasi mingendi necessitas urgeret. . . . . Non absimile nobis est proverbium de re ingrata: men zou er de koude pis van krijgen. So gut diese Erklärung, die das dem Heiden Anstößige der Auferstehung überaus drastisch zum Ausdruck bringt, zum Ganzen passen würde, so wenig wahrscheinlich erscheint sie wegen ihres gemeinen Inhaltes bei dem ernsten Tertullian, auch wenn man annimmt, daß es wirklich eine solche sprichwörtliche Redensart gegeben habe. Rauschen verweist auf Seneka (natural. quaest. 2,27), der den Donner mit dem Tone vergleicht, der entsteht „cum super caput dirupta vesica est", und scheint es damit für möglich zu halten, daß der Auktor hier eine solche Attake im Auge habe. Aber damit wird stillschweigend vorausgesetzt, daß dieses eine gewöhnliche Art gewesen sei, an einem Gegner seinen Unwillen auszulassen, wovon wir jedoch nichts wissen, und was auch an sich nicht sehr glaublich ist. Waltzing S. 314 vergleicht den Ausdruck mit der französischen Redensart: donner d'une vessie de par le nez (= anschnauzen), wogegen sich ebenfalls das Bedenken erhebt, daß von dem Vorkommen einer solchen lateinischen Wendung sonst nichts bekannt ist. Forcellini (s. v. vesica) faßt vesica queri in ähnlichem Sinne wie Haverkamp auf, sieht jedoch darin den Ausbruch heftigen Lachens, in der gleichen Bedeutung wie das italienische scompisciarsi delle risa. Er gibt folgende Erklärung: quisque sibi manu vesicam premit, ut solent queri, qui mingendi necessitatem ulterius ferre nequeunt. In noch kühnerer Weise hatte Modius (oder Junius) erklärt: vesica queritur, id est, quasi ventis distenditur cruciaturque pectus illorum vehementissime[1].

Ich wage eine andere Vermutung. Vielleicht ist vesica synekdochisch für den Bauch zu nehmen, und vesica quaeri (= den Bauch aufsuchen) würde dasselbe besagen, wie unser „sich vor Lachen den Bauch halten", womit der komische Eindruck zwar recht vulgär, aber bezeichnend geschildert wäre.

Daß jene Worte von einem spätern Rezensenten oder gar von einem Abschreiber erfunden und eingefügt seien, daran ist wegen ihrer Dunkelheit nicht zu denken. Eher ließe sich aus diesem Grunde eine Auslassung derselben in P erklären. Indes

1) Ebenda.

steht dieser Annahme als Bedenken die Tatsache entgegen, daß sie in sämtlichen Hss. außer F fehlen, es müßten denn alle diese Textzeugen auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, oder mehrere Bearbeiter müßten auf denselben Gedanken gekommen sein. Dagegen könnte man gut verstehen, daß Tertullian selbst die allzu derbe Phrase später gestrichen hätte.

Auch der Satzteil lapidibus magis . . . . . exigetur bereitet der Erklärung in beiden Textgestalten Schwierigkeit. Öhler erläutert also: lapidationi potius eum populus postulabit quam auditioni, eum ne coetibus quidem honorabit, nedum statuis atque salariis, id quod tamen philosophis contingere solet. Aber dieser Deutung steht exigetur (= vertrieben werden) im Wege. Kellner vermutet statt coetibus einen dem Theater entstammenden Ausdruck, der eines jener „Mißfallszeichen" bezeichnet habe, mit denen man einen Schauspieler von der Bühne vertrieb. Wenn er sich zur Begründung darauf beruft, daß Tertullian vorher einen Ausspruch des komischen Dichters Laberius angeführt habe, so ist mit dieser bloßen Anführung dort nicht bewiesen, daß hier eine Entlehnung aus dem Bühnenwesen vorliege. Zwei Hss. und die alten Ausgaben haben caedibus (= Schläge) statt coetibus, das Rauschen in seinen Text aufgenommen hat. Indes scheint mir die Steigung von caedes zu lapides nicht stark genug zu sein, um den scharf steigernden Ausdruck lapidibus magis nec saltim caedibus zu rechtfertigen. Caedibus dürfte nur aus coetibus verderbt sein. Auch J. van der Vliet[1] hat richtig gefühlt, daß durch magis nec saltim an der zweiten Stelle ein Wort gefordert wird, das einen gelindern Angriff als den durch lapides bezeichneten bedeutet. Er schlägt vor, wenn man nicht caedibus vorziehe, vor coetibus einzuschalten sibilis, was jedoch ein zu starker Eingriff in den überlieferten Text ist.

Eine Änderung scheint mir garnicht nötig zu sein, wenn man copiis wie coetibus im Sinne von Zusammenrottung oder Volksauflauf versteht. In den beiden Textformen läge dann bloß ein kleiner stilistischer Unterschied vor.

Viel bedeutender sind die Abweichungen in den weiter folgenden Sätzen. Betrachten wir zunächst Text P. Im Vorhergehenden ist das Verhalten der Heiden gebrandmarkt, daß sie,

1) Studia ecclesiastica I. Lugduni Batav. 1891. S. 41.

obschon Philosophen eine Seelenwanderung zwischen menschlichen und tierischen Körpern annehmen, doch die christliche Auferstehung als Unsinn verfolgen. Hiergegen bringt der Apologet zwei Argumente. Erstens muß, wenn überhaupt eine Seelenwanderung zugegeben wird, auch die Möglichkeit und Vernunftmäßigkeit (ratio praeest[1]) einer Rückwanderung menschlicher Seelen in menschliche Leiber zugegeben werden. Der Satz: cur non in eandem substantiam redeant? kann sprachlich nur eine Möglichkeit, nicht eine Notwendigkeit ausdrücken. Zweitens ist sogar die Notwendigkeit einer Rückkehr in einen Menschenkörper statt in einen Tierkörper anzuerkennen, weil sonst die Menschenseele in eine Tierseele verwandelt werden müßte. Dieses zweite Argument wird mit den Worten cum hoc sit restitui id esse quod fuerat eingeleitet und begründet. Diese Worte sind deshalb zum Folgenden zu ziehen, und ist das Fragezeichen, das Öhler, Rauschen, Kellner, Waltzing hinter fuerat machen, hinter redeant zu stellen und hinter fuerat durch ein Komma zu ersetzen.

In F fehlt, wie man sofort sieht, das erste Argument, wogegen das zweite breiter ausgeführt ist. P ist daher eine wesentliche Verbesserung von F, und eine Verbesserung, die offenbar nur vom Verfasser vorgenommen werden konnte.

Der ganze mit si quaecumque bzw. mit quasi non eingeleitete Passus enthält die Widerlegung des vorausgehenden Satzes und wird durch jene Partikeln eng an ihn angeschlossen. Darum ist es nicht richtig, mit Rauschen ein neues Alinea vor si quaecumque zu machen.

In Bezug auf die Stellen 37,6; 37,8; 40,10; 42,9; 48,2 drängt sich, wenn ich mich nicht täusche, der Schluß förmlich auf, daß P eine neue Bearbeitung von F darstellt, und daß diese von der Hand des Verfassers selbst herrühren muß. Im Lichte dieser Erkenntnis werden auch die Varianten der übrigen zehn oben behandelten Stellen so zu erklären sein. Ein zwingender Beweis ist mit diesen wenigen Beispielen allerdings noch nicht geliefert. Aber der sonstige Befund wird die bisher gewonnene

1) Rauschen behauptet, praeest bedeute valet. Es steht einfach statt praesto est (Hoppe S. 136).

Spur erweitern und vertiefen. Zunächst mögen nun die Lesarten zusammengestellt und erörtert werden, bei denen P dem Gedanken eine neue, die Sache richtiger oder deutlicher treffende Wendung als F gibt. Daraus dürfte sich nicht bloß ergeben, daß P die bessere Rezension ist, sondern sich auch besonders ergeben, daß sie nur jemand vorgenommen haben kann, der mit der Beweisführung und allen ihren Feinheiten und Spitzen so vertraut war wie der Verfasser selber.

III. Stellen, an denen Text P den Gedanken besser zum Ausdruck bringt.

F	P
1₁ si denique, quod proxime accidit, iudiciis animis operata infestatio sectae huius os obstruit defensioni.	si denique, quod proxime accidit, iudiciis nimis operata infestatio sectae huius obstruit defensioni.

Daß animis nur ein gewöhnliches Verderbnis aus nimis ist, bedarf keiner Erörterung. Nicht aber kann die Auslassung des os in P auf ein Schreibversehen zurückgeführt werden, weil es eine ganz geläufige Redensart darstellt, die ein Schreiber nicht leicht übersehen hätte, während der absolute Gebrauch von obstruere ebenso ungewöhnlich ist. Dazu kommt, daß os in allen Hss. außer F fehlt und in einigen durch viam ersetzt ist (s. Öhler).

Rauschen, der os aufnimmt, beruft sich auf Adv. Marc. 4,₁₂ (si Marcion hac voce* os ei obstruit) und 5,₁₃ (omne os obstruxerat, ne qui gloriaretur per illam). An der ersten Stelle ist die Rede davon, daß Marcion durch Ausmerzung eines einzelnen Ausspruches aus dem Evangelium dem Herrn den Mund verschlossen hat. In der zweiten Stelle bezeichnet der Ausdruck die Verhinderung einer bestimmten Rede. Es handelt sich also in beiden Fällen um einen Sprecher, dem ein bestimmtes Wort verwehrt wird. Dies trifft aber an unserer Stelle gerade nicht zu, vielmehr wird hier die Unmöglichkeit einer Verteidigung überhaupt, ja die Unmöglichkeit der Anwesenheit eines Verteidigers betont. Die domestica iudicia bedeuten nämlich nicht,

wie herkömmlich angenommen wird, ein Verfahren gegen die eigenen Familienglieder und Hausgenossen, sondern wie Heinze S. 292 bemerkt hat, ein vom Statthalter nicht öffentlich, nicht auf dem öffentlichen Tribunal, sondern im eigenen Palaste gefälltes Urteil[1]. Der Auktor beabsichtigt eine Steigerung (denique quod prox. acc.): vorher hatte er sich beschwert, daß bei der öffentlichen Verhandlung (in publico) eine Verteidigung nicht wirksam werden kann, weil keine Untersuchung stattfindet; jetzt beschwert er sich, daß bei der geheimen Verhandlung im Secretarium des Statthalters einem Verteidiger sogar der Zutritt versperrt ist (obstruit defensioni), weil der Prozeß summarisch (nimis operata = allzu geschäftig, eilfertig) geführt wird. Diese Steigerung kommt durch das os obstruere, das ja auch bei der öffentlichen Verteidigung zu beklagen ist, nicht voll zum Ausdruck, wohl aber durch das absolut gebrauchte obstruere.

F	P
1 s quid hic deperit legibus in suo regno dominantibus, si audiatur? Hoc magis gloriabitur potestas earum, quo etiam inauditam damnabunt veritatem?	quid hic deperit legibus in suo regno dominantibus, si audiatur? An hoc magis gloriabitur potestas earum, quo etiam auditam damnabunt veritatem?

F gibt die beiden Fragen als absolute und in der Form völlig koordinierter Sätze, auf die beide ein Nein als Antwort erfolgen muß. Dann ist natürlich durch den Sinn inauditam gefordert. Indem P die zweite Frage mit an einleitet, wird diese Frage in Gegensatz zur ersten gestellt; sie läßt nunmehr eine Antwort erwarten, die die Antwort auf die erste Frage verbessert, also in einem Ja besteht. Darum ist jetzt auditam statt inauditam notwendig. Das an ist etwa zu übersetzen: oder nicht vielmehr[2]. Es ist sohin unzulässig, mit Rauschen an und inauditam zugleich in den Text aufzunehmen.

1) Th. Mommsen, Römisches Strafrecht. Leipzig 1899. S. 359, 362 zeigt, daß beim Strafprozeß die Öffentlichkeit nicht notwendig gefordert war, sondern die Rechtsprechung auch im Hause des Richters geschehen konnte und dann nicht öffentlich war. — Schon vor Heinze hatte A. Hauck (Tertullians Leben und Schriften. Erlangen 1877. S. 71 [1]) iudicia domestica sprachlich ganz richtig als „Urteile, welche einer in seinem Haus, von seinen Hausgenossen hört" erklärt.

2) Vgl. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Bd. II § 234, 9 und § 235, 3.

An eine versehentliche Auslassung des an in F kann wegen des Wechsels von auditam und inauditam nicht gedacht werden. Anderseits ist es aber auch klar, daß die Fassung von P mehr durchgearbeitet ist und den Gedanken schärfer hervortreten läßt.

F	P
1 9 malunt, quia iam oderunt. Adeo praeiudicant. . .	malunt nescire, quia iam oderunt. Adeo quod nesciunt praeiudicant. . .

Malunt greift auf den zweitvorhergehenden Satz zurück (amant ignorare) und läßt durch den Zusammenhang ein ignorare mitverstehen. Ebenso der folgende Satz. Deutlicher aber ist die Hinzufügung des nescire und quod nesciunt in P.

F	P
1 9 iustitiae ipsius gloriae. S. oben S. 14f.	iustitiae ipsius auctoritate.
1 11 mentis malae ignaviam vel fato vel astris inputant [sc. malefici damnati].	mentis malae impetus. . . . .
Nolunt enim suum esse, quod malum agnoscunt.	nolunt . . . ., quia malum agnoscunt.
2 10 ordinem exquiritis admissi [sc. homicidii]. Quod perversius est, cum. . . .	ordinem extorquetis. admissi. Quo perversius, cum. . .

Es bezieht sich auf die ein Geständnis bezweckende Folterung des Angeklagten.

2 15 [nachdem der Verbrecher gestanden hat] sententiae ceditur.	sententia opus est.
2 19 ‚Christianus' si nullius criminis nomen est, valde ineptum, si nullius nominis, crimen est.	Christianus si nullius criminis nomen reus est, valde incestum, si solius nominis crimen est.

In P ist mit Hartel nomen als accus. graecus aufzufassen, der auch sonst bei Tertullian vorkommt[1], und demnach ist zu

1) W. Hartel, Patristische Studien II (Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 121 [1890]) S. 29 A. 1; Hoppe S. 17f.

übersetzen: wenn der Christ keines namentlich angeführten Verbrechens schuldig ist. Kellners Übersetzung: „wenn der Christ keines Verbrechens schuldig ist, so ist der Name der Verklagte", scheint mir schon rein grammatisch unmöglich zu sein.

Das Wort incestum hat bei den Herausgebern Anstoß erregt, weil sie es offenbar im Sinne von blutschänderisch nahmen, in dem es auch unmittelbar vorher gebraucht ist. Daher haben ältere Ausgaben es durch das sehr matte, ja für die ganze Argumentationsart des Schriftstellers fremdartige infestum ersetzt. Dasselbe Bedenken trifft die, auch von Heinze (S. 305 A. 1) als sprachlich gewaltsam und den Sinn zu sehr abschwächend abgelehnte, Konjektur Hartels, der incertum lesen will und übersetzt: „so bleibt es sehr unsicher, ob es ein Verbrechen ist, sich so zu nennen". Vielleicht darf man incestum in der allgemeinen Bedeutung von schuldbar oder verbrecherisch verstehen. Der Hohn, der hier beabsichtigt ist, kommt dann vortrefflich zum Ausdrucke; der Satz hieße nunmehr: dann ist es ein höchst verbrecherisches Verbrechen, wenn es im Namen allein besteht. Hierin liegt die höchste Spitze der Argumentation. Tertullian liebt Wortspiele, und wie er mit dem Wortspiel nullius criminis nomen und solius nominis crimen arbeitet, so auch mit dem Wortspiel incestum (= blutschänderisch, im zweitvorhergehenden Satze) und incestum (= schuldbar, in diesem Satze). Vgl. auch oben S. 17 das in doppeltem Sinne gebrauchte interest. Kellner scheint das einigermaßen empfunden zu haben, indem er übersetzt: „eine fürchterliche Blutschande, wenn das Verbrechen im Namen besteht". Im Deutschen läßt sich indes das Wortspiel nicht nachmachen.

Der Verfasser hatte den Heiden vorgehalten, daß es in den gerichtlichen Urteilen immer nur heiße: „N. ist Christ", anstatt daß der Name des Verbrechens, wie etwa Mörder oder Blutschänder, angegeben werde. In nobis solis, hatte er bemerkt, pudet aut piget ipsis nominibus scelerum pronuntiare. Daran schließt sich sofort unser Satz an, der den Gedanken mit schlagender Ironie zusammenfaßt und in einer scharfen Pointe herausarbeitet. Hingegen ist dies im Texte F nicht zur vollen Erscheinung gekommen, mag man ineptum als Adjektiv zu crimen ziehen oder es substantivisch verstehen, wie Waltzing tut (si le nom de ‚chretien' n'est le nom d'aucun crime, c'est le comble

de l'absurdité de faire un crime du nom seul). Das christianus = Christsein oder Christheißen ist weniger ausdrucksvoll als christianus = der angeklagte Christ[1]; das ineptum ist kraftlos; das beißende Wortspiel mit dem Inzest fehlt.

F	P
4 2 respondebimus ad singula, quae in occulto admittere dicimur, quae palam adinveniuntur, in quibus scelesti, in quibus vani, in quibus damnandi, in quibus inridendi deputamur.	respondebimus. . . . . quae illos palam admittentes invenimus, in quibus. . . . .

Callewaert S. 338f, dem Rauschen (1906) genau, zum Teil wörtlich, nachschreibt, freilich ohne ihn zu zitieren, findet in diesem Satze nach der Fassung F die partitio des ganzen folgenden Teiles des Apologetikums angegeben: Behandlung der angeblichen geheimen Verbrechen (in occulto) der Christen, nämlich des Kindermordes und des Inzestes, und der öffentlichen Verbrechen (palam), nämlich Feindseligkeiten gegen die Götter, gegen die Kaiser und das Wohl des Staates. Näherhin soll dann mit scelesti nochmals auf die beiden geheimen Verbrechen (Kap. 7—9), mit vani auf die Versagung der den römischen Göttern (Kap. 10—28), mit damnandi der den Kaisern gebührenden Ehren (Kap. 28—45), mit inridendi auf das Bekenntnis lächerlicher Lehren (Kap. 46—49) hingewiesen sein. Dagegen hat Heinze S. 311 A. 1 mit Recht bemerkt: „Aber es geht doch nicht an, die Gottlosigkeit als vanum von der maiestas als damnandum zu scheiden, und wenn auch in den Kapp. 46ff vom irridendum mehrfach die Rede ist (47 12; 49 4), so gehören . . . . eben diese Kapitel nicht mehr zum Körper der Apologie". In der Tat enthalten die Ausdrücke scelesti, vani usw. nichts, was sich spezifisch auf die einzelnen Klassen der Anschuldigungen bezöge, wie es doch bei einem so sehr auf Prägnanz und treffende Schärfe haltenden Auktor zu erwarten wäre. Die Worte in quibus scelesti . . . . deputamur sind eine einfache Amplifikation. Heinze will gelten lassen,

1) Callewaert S. 336f nimmt an, der Schreiber von P habe die Bedeutung des christianus in F nicht verstanden und irrig es im persönlichen Sinne aufgefaßt, weshalb er den Nominativ nomen in den accus. graec. verwandelte und reus einschob. Das wäre ein genialer Schreiber gewesen!

daß die beiden Glieder quae in occulto admittere dicimur und quae palam adinveniuntur die Haupteinteilung der Schrift angeben. Indes auch dies kann nicht zugestanden werden. Denn dann müßten sie doch wohl durch et verbunden sein, das denn auch Haverkamp mit richtigem Gefühl einschiebt. Ferner spricht dagegen die Wahl des Wortes adinveniuntur, weil Tertullian damit die Rechtmäßigkeit dieser auf öffentliche Verbrechen lautenden Anklagen zugäbe, zumal wenn das admittere dicimur hinsichtlich der geheimen Verbrechen beachtet wird. In unserer Stelle liegt weder die besondere noch auch die allgemeine Einteilung der Schrift vor; sie wird vielmehr am Schlusse des Kap. 6 angegeben: nunc enim ad illam occultorum facinorum infamiam respondebo, ut viam mihi ad manifestiora purgem.

Das palam adinveniuntur erfordert eine andere Deutung. Sie ergibt sich aus dem vorhergehenden Texte, wo von allen den Christen vorgeworfenen Verbrechen gesagt ist, daß sie sich auch bei den heidnischen Anklägern finden. An unserer Stelle wird dasselbe, aber genauer betont durch die Bemerkung, daß jene Verbrechen, die den Christen nur als geheime Schandtaten vorgeworfen werden, sich bei den andern „offen und bekanntermaßen“ (palam) vorfinden. Hierfür erbringt auch Tertullian im Kap. 9 den Beweis. So erscheint in unserer Stelle der im ersten Satze des Kapitels ausgesprochene Gedanke weitergeführt (ad singula) und die Art und Weise des dort angekündigten retorquebo näher angegeben. Daher ist nicht zu verstehen, wie Callewaert dieser Deutung eine Verkennung „der logischen Verbindung des Gedankens“ vorwerfen kann.

Zuzugeben ist, daß der herausgestellte Sinn in F nicht klar zu Tage liegt, daß vielmehr das palam adinveniuntur eine Zweideutigkeit hervorrufen kann. Mit aller Bestimmtheit ist aber jener Sinn in P ausgedrückt. Callewaerts Ansicht, die Lesart P stelle eine unglückliche Korrektur dar, ruht auf seiner irrigen Deutung.

F	P
47 totam illam veterem et squalentem silvam legum novis .. securibus ruspatis et caeditis.	totam illam ..... securibus truncatis et caeditis.

Die Bemerkung, daß aus dem Korpus der alten Gesetzgebung später einzelnes entfernt wird, ist in P deutlicher ausgedrückt,

wie auch das truncare besser dem Bilde (silvam, securibus) entspricht als ruspare (= peinlich durchsuchen, auseinander kratzen).

F	P
5 4 temptaverat et Domitianus, sed quia homo, facile coeptum repressit.	temptaverat . . . . sed qua et homo. . . .

Es soll betont werden, daß Domitian nicht bloß als Kaiser, sondern auch als Mensch fühlte, was in P stärker ausgedrückt ist.

F	P
6 9 laudatis semper antiquos, sed nove de die vivitis.	laudatis semper antiquitatem et nove de die vivitis.

Nicht auf die Personen der Vorfahren, sondern auf ihre Einrichtungen kommt es dem Verfasser an, wie denn auch sofort in den beiden folgenden Sätzen auf die maiorum instituta und auf die antiquitas hingewiesen wird. Das et schärft den Gegensatz mehr als sed, weil die Gleichzeitigkeit des Lobens und des Abweichens betont ist.

F	P
7 3 cum odio sui coepit veritas, simul atque inimica est.	cum odio . . . . simul atque adparuit, inimica est.
7 6 cum vel ex forma omnium mysteriorum silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia reticentur, quanto magis talia, quae prodita etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divinitus[1] servatur.	cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii. . . . . prodita interim etiam dum divina servatur[2].

Da es sich um den angeblichen verbrecherischen Inhalt des christlichen Mysterienkultus handelt, nicht um das Geheimhaltungsgesetz, wie auch der folgende Satz (Samothracia . . . .) zeigt, trifft P durch den Dativ mysteriis schärfer den Ver-

1) Die Hs. hat divinitas, was offenbar in divinitus zu verbessern ist. Rauschen gibt das als eigene Konjektur, während es schon Öhler hat.

2) Die Hss. haben servantur, das Wort irrig auf talia beziehend; schon ältere Ausgaben (s. Öhler) haben es in servatur geändert.

gleichungspunkt. Da ferner der Gegensatz (etiam) der menschlichen und göttlichen Bestrafung scharf hervorgekehrt werden soll, kommt dieser durch die gleichmäßige Anwendung der Adjektive (humana animadversio — divina animadversio) besser zum Ausdruck, wie durch Einfügung des interim auch der Gegensatz zu dum deutlicher wird.

F	P
9 9 de sanguinis pabulo et einsmodi tragicis fabulis[1] legite.	de sanguinis pabulo et eiusmodi tragicis ferculis legite.
9 10 Bellonae secatos[2] sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et usui datus signat.	Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.

Weil, wie bereits Öhler angemerkt hat, das Verbum signare ohne Objekt absolut gebraucht werden kann (= bezeichnen, durch Bezeichnung weihen), so bietet der Nominativ sacratus (zu sanguis gehörig) keinen Anstoß, entspricht vielmehr dem Ritus des Bellonadienstes: die Priester zerfleischten sich selbst (de femore proscisso) und opferten so ihr Blut der Göttin (sacratus), sprengten es dann über die Umstehenden aus, die mit der Hand davon auffingen und genossen[3]. De femore proscisso gehört nicht zum Folgenden, wie Kellner und Waltzing übersetzen, sondern zu sanguis und bildet mit diesem einen Begriff. Mit Rigaltius sacratus zu ändern in sacratos, was von Kellner, Rauschen und Waltzing adoptiert wurde, liegt kein Anlaß vor. Jedenfalls darf man dann darunter nicht die Priester der Bellona verstehen, wie Roscher[4] will; denn nicht diese wurden durch den Ritus erst geweiht. Dieser Umstand läßt auch das secatos von F als weniger richtig erscheinen. Daß ferner esui (P) konkreter und darum besser ist als usui (F), leuchtet von selbst ein.

---

1) Rauschen hat in beiden Ausgaben irrig fabulas.

2) So die Bremer Hs. der Varianten von F (s. Waltzing, Les trois pr. m. S. 199), während Junius das sinnlose secator gibt.

3) Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie III [1899], 256; F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1906. S. 67.

4) W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I [1884—1886], 776.

F	P
9 11 cervus ille in gladiatoris sanguinem iactavit.	.... sanguine iacuit.
9 15 proinde enim probarentur sanguinem humanum adpetendo christiani, qui sacrificium respuendo.	proinde..... adpetendo, quemadmodum sacrificium respuendo.
9 17 Alienati generis necesse est quandoque memoriam dispergi[1].	Alienati.... memoriam dissipari.

Während dispergere das Zerstreuen mit dem Nebenbegriff des Ausbreitens bedeutet, drückt dissipare, im prägnanten Sinne gebraucht, mit dem Zerstreuen zugleich das Zerstören aus. Auf das letztere kommt es dem Schriftsteller hier an.

F	P
11 5 totum enim hoc mundi corpus .... in ipsa conceptione dispositum et instructum et ordinatum.	totum..... in ista constructione dispositum....

Nicht so sehr auf die Idee des Weltganzen kann es hier ankommen als auf die in der Wirklichkeit ausgeführte Ordnung.

F	P
11 13 ut homines illos [sc. deos] fuisse non potestis negare, etiam istae notae accedunt.	ut homines..... non possitis negare, etiam....

Gegen die Umwandlung von Menschen in Götter waren im ersten Teil dieses Kapitels Gründe aus der Weltordnung angeführt worden. Jetzt folgen stärkere (etiam ... accedunt) Gründe aus der moralischen Ordnung. Dieser Steigerung entsprechend mußte auch die Widerlegungskraft stärker zum Ausdruck kommen. Darum war es am Platze, hier einen Folgesatz (ut ... possitis) statt eines bloßen Vergleichungssatzes, wie er dort (11 1) steht, zu bilden.

F	P
11 14 sugillatio est in caelum vestra iustitia.	sugillatio est in caelo vestra iustitia.

1) Hs: disperci, was offenbar in dispergi zu emendieren ist, wie schon Modius und Öhler getan haben, nicht erst Rauschen, wie dieser angibt.

Nach dem Zusammenhange ist der Gedanke: eure Gerechtigkeitspflege auf Erden, die schlechte Menschen bestraft (talibus puniendis praesidetis), würde im Himmel als Konsequenz haben eine Züchtigung der Götter, die ehemals schlechte Menschen waren. P bringt diesen Gedanken zur klaren Darstellung. F hingegen würde den Sinn ergeben: eure irdische Gerechtigkeit bedeutet eine Züchtigung des Himmels, was einerseits weniger scharf in der Richtung des Gedankens liegt, anderseits den Widerspruch zwischen der Strafwürdigkeit auf Erden und der Götterherrlichkeit im Himmel nicht bestimmt genug fühlen läßt. Eine Züchtigung des Himmels von der Erde aus gedacht ist auch eine für die heidnischen Leser kaum vollziehbare Vorstellung. Kellner und Waltzing, die caelum lesen, sehen sich deshalb genötigt, sugillatio in der übertragenen Bedeutung von Verhöhnung zu nehmen, was aber dem parallel stehenden punire des vorhergehenden Satzes nicht gerecht wird.

F	P
12 6 iidem estis, qui Senecam aliquem pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem probetis.	iidem ..... reprehendistis.

Nach F soll die bittere Kritik Senekas am Götterglauben allgemeine Zustimmung finden. Das war eine sehr gewagte Behauptung. Rauschen sucht abschwächend ihr eine andere Wendung zu geben, indem er erklärt: Senecam .... tamquam magnum philosophum probatis, wodurch etwas sowohl dem Wortlaute als auch dem Gedankengange Fremdes hineingetragen wird. In P heißt reprehendere nicht tadeln, wie Kellner übersetzt; der Zusammenhang verbietet dieses. Es bedeutet vielmehr „erfassen“(= finden), wie auch an anderen Stellen (12 2 13 1 19 4). So ist ein neutraler Ausdruck gewonnen, der objektiv die Tatsache jener Kritik feststellt, was für die Beweisführung vollkommen genügt.

F	P
12 7 imagines frigidas, mortuorum vestrorum simillimas, non adoramus.	imagines .... suorum simillimas....

Da der Grundgedanke ist, daß die Götter nur apotheosierte Toten seien, ist das auf die Götter als gestorbene Menschen zurückweisende suorum schärfer.

F	P
12 7 possumus autem videri laedere eos, quos certi sumus omnino non esse? Quod non est, nihil ab eo patitur, qui est.	possumus enim videri. . . . . nihil ab ullo patitur, quia non est.
13 2 praelatio alterius sine alterius contumelia non potest esse.	praelatio. . . . . non potest procedere.
14 2 Venerem . . . . sauciatam, cum filium suum Aeneam, ne interimeretur, rapere voluisset.	Venerem . . . sauciatam, quod . . . . Aenean paene interfectum ab eodem Diomede rapere vellet.
14 8 tamen cum paenitet sententiae Athenienses, ut criminatores Socratis postea efflixerint et imaginem eius auream in templo collocarint, rescissa damnatione testimonium Socrati reddiderunt.	tamen cum paenitentia sententiae Athenienses ut criminatores Socratis postea afflixerint [sc. sententiam]. . . . rescissa damnatio testimonium Socrati reddit.

Die Spitze der Ausführung liegt darin, daß die ungerechte Verurteilung zurückgenommen und auf diese Weise Sokrates rehabilitiert wurde. Dies kommt in P zur vollen Geltung, indem die Aufhebung des Verdammungsurteils zum regierenden Nominativ (rescissa damnatio) des Satzes gemacht und ihr selbst die rehabilitierende Wirkung zugeschrieben ist, und indem als Grund hierfür eben die Vernichtung des Urteils (cum afflixerint) hervorgehoben ist. F läßt diesen Kern des Gedankens hinter den nebensächlichen Umstand, daß den Anklägern der Garaus gemacht (efflixerint criminatores) wurde, zurücktreten, legt die Rehabilitation den Athenern bei und bringt den entscheidenden Grund bloß durch den Ablativ. abs. (rescissa damnatione) zum Ausdruck. Ferner ist Text P nachdrücklicher, weil er alle Athener als Ankläger hinstellt und die Rehabilitierung nicht historisch referierend, wie F (reddiderunt), sondern durch das Präsens (reddit) wiedergibt.

Die Konjekturen Öhlers, der am Text P ut durch et und reddit durch reddidit ersetzt, sind nicht nötig und auch an sich nicht glücklich.

F	P
17 2 quod videri, quod conprehendi, quod aestimari potest.	quod videri communiter, quod. . .
17 5 deum nominat hoc solo nomine, quia proprio dei veri.	deum . . . quia proprie verus hic unus.

Beweisthema ist, daß auch der Heide, dem natürlichen Trieb seiner Seele folgend, Gott in der Einzahl und schlechthin anruft und damit Zeugnis für den einen Gott ablegt.

F	P
19 2 gentes etiam plerasque et urbes insignes historiarum et arcana memoriarum . . . unius interim prophetae scrinium saeculis vincit.	gentes . . . . et canas memoriarum. . . . .

In P sind die Genetive (histor., memor.) von den Relativadjektiven insignes und canas abhängig, was bei Tertullian eine sehr häufig vorkommende Verbindung ist (s. Hoppe S. 21—24). Gentes und urbes gehören als ein Cumulativbegriff zusammen. Demnach ist zu übersetzen: die sehr vielen Völker und Städte, die ausgezeichnet sind wegen ihrer Geschichten [hist. im prägnanten Sinne = alte Geschichten] und altersgrau wegen ihrer Überlieferungen. Kellner gibt nicht richtig den Gedanken wieder mit seiner Übersetzung: „die bemerkenswerteren Geschichtserzählungen und altersgrauen Überlieferungen". Das tut dem Wortlaute und der Grammatik Gewalt an, ändert aber auch den Gedanken, indem nun insignes hist. et canas mem. als parallele Glieder zu gentes et urbes erscheinen. Der Verfasser will aber nicht die alttestamentlichen Propheten mit Völkern und Städten, mit Geschichten und Überlieferungen an sich in Vergleich bringen, was ja auch wenig Sinn hätte; es kommt ihm vielmehr lediglich auf die Behauptung an, daß die Schriften der Propheten die geschichtlichen Überlieferungen der Völker und Städte durch ihr hohes Alter übertreffen (saeculis vincit; 19 1: summa antiquitas—veterani cuiusque stili vestri; 19 5: antiquissimarum gentium archiva).

In F tritt diese Absicht durch die Wahl des Wortes arcana statt canas weniger deutlich hervor, weil in arcana nur nebenher das Merkmal des Alters liegt. Zudem ist P auch stilistisch besser, indem ein dem insignes paralleles Adjektiv gewählt ist.

P. de Lagarde[1] will in F lesen: urbes insignes, historiarum arcana et memoriarum; Rauschen nimmt diese Emendation an. Sie ist indes überflüssig und widerspricht der Absicht des Auktors, wie oben dargelegt ist.

F	P
21 4 totum Judaeis erat apud deum praerogativa ..... unde illis [sc. Judaeis] et generis magnitudo et regni sublimitas floruit et tanta felicitas de dei vocibus affuit, quibus et docebantur [de] promerendo deo et non offendendo praemonebantur.	totum . . . gratiae praerogativa unde..... tanta felicitas, ut de dei vocibus, quibus edocebantur, de promerendo deo et non offendendo praemonerentur.

Beide Fassungen bieten denselben Sinn, aber die von F ist matter und stumpfer. Durch Beifügung des Genetivs gratiae erhält der Begriff praerogativa Inhalt. Das affuit ist sowohl an sich abgeblaßt als auch seine Einfügung weniger kraftvoll als die Ellipse des Verbums in P, die bei Tertullian so beliebt ist (Hoppe S. 143f). Waltzing, der sich an F anschließt, scheint das letztere empfunden zu haben, indem er mit et tanta felicitas einen neuen Satz beginnt und et mit aussi wiedergibt. Ferner bilden in F docebantur und praemonebantur stilistisch einen Gegensatz, ohne daß sachlich ein solcher vorliegt; denn das de promerendo beruht ebenso gut wie das de non offendendo auf einem monere und praemonere, wie denn auch wenige Zeilen weiter den sanctae voces nach jeder Richtung hin ein praeminari beigelegt wird. In P ist der mit dem Inhalt nicht zusammenfallende syntaktische Gegensatz von docebantur und praemonebantur beseitigt. Außer der Beseitigung dieser Schwächen verleiht P durch das ut[2] dem tanta, das sonst ziemlich in der

1) Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1891.

2) Auch Hoppe, Tertullianea (Festschrift d. Gymn. zu Bielefeld 1908) S. 54 A. 1 spricht sich für Beibehaltung von ut aus.

Luft schwebt, seine Bestimmtheit: deshalb ist das Glück der Juden so groß, weil sie im voraus aufmerksam gemacht sind. Ohne das ut fehlt dem tanta so sehr die Grundlage, daß Waltzing sich genötigt sieht, es zu extraordinaire abzuschwächen. Auch besteht die felicitas, genau genommen, nicht in dem Erfahren eines Gotteswortes, wie es nach F der Fall sein würde, sondern in dem eigentümlichen Inhalt desselben; in P gibt das quibus edocebantur die nähere Bestimmung zu den voces.

Die Kellner'sche Übersetzung: . . . . „Aussprüche Gottes, wodurch sie belehrt wurden, wie man sich bei Gott verdient machen könne und ihn nicht beleidige . . ." wird dem Wortlaute nicht gerecht.

	F	P
21 8	Jovis ista sunt humana vestra.	Jovis ista sunt numina vestra.

F wird von Rauschen erklärt: i. e. Jovem humano more haec fecisse fingitis, und Waltzing übersetzt, das vestra ignorierend: Ce sont là des metamorphoses dignes d'un homme et vous les attribuez à Jupiter. Aber was hier von Jupiter ausgesagt wird, sein Verkehr als Stier mit Europa, als Drache mit Proserpina, als Schwan mit Leda, als Goldregen mit Danaë, ist doch nichts spezifisch Menschliches.

P ergibt einen guten und klaren Sinn, nämlich: jene Schandtaten Jupiters habt ihr zu Gottheiten personifiziert[1]. Die Erklärung Öhlers, der zu numina aus dem vorhergehenden Satze passa ergänzen will, ist nicht haltbar, weil nur von Jupiter, nicht auch von andern Göttern jene Dinge berichtet werden.

Vielleicht liegt in P gar keine Verbesserung vor, sondern ist das humana von F nur aus numina verlesen oder verschrieben.

	F	P
21 12	manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris.	manet. . . . materiae matrix, etsi. . . . . traduces qualitatum mutueris.

1) Statt numina hat Cod. Vindob. nomina, das Kellner adoptiert. Indes ist von keinen Bezeichnungen, sondern von unzüchtigen Handlungen Jupiters die Rede, die doch nicht als Namen für diesen gebraucht sein können. Nomina ist offenbar aus numina verderbt.

Materia (statt materiae) des F verteidigt Callewaert S. 349 als die bessere Lesart (= der Stamm bleibt ein unversehrter und ungeminderter Stoff). Mit Unrecht. Der Genetiv als nähere Bestimmung der Adjectiva relativa (integra et indefecta) ist echt tertullianisch (Hoppe S. 21ff), und der Ausdruck wird durch ihn richtiger und schärfer (= der Stamm bleibt unversehrt und ungemindert, was den Stoff angeht). Kellner läßt materiae von matrix abhängen und gibt die auch dann unmögliche Übersetzung: mütterlicher Stoff. Noch weiter entfernt sich von der Vorstellung des Apologeten Waltzing (le foyer de la lumière demeure entier et ne perd rien), der das Bild verändert und zudem das Wort materia, in dem gerade der springende Punkt liegt, unausgedrückt läßt. Nicht an das Licht und seinen Herd denkt der Verfasser, sondern an den Stamm einer Pflanze und die davon ausgehenden Schößlinge, von denen jeder für sich die Wesenheit des Stammes enthält. Deshalb ist auch der Plural qualitatum (P) ausdrucksvoller als der Singular qualitatis (F).

F	P
21 14 recipite interim hanc fabulam [von der Menschwerdung Christi] — similis est vobis —, dum ostendimus, quomodo Christus probetur et qui penes vos eiusmodi fabulas ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverint.	recipite. . . . . eiusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istius modi praeministraverint.

Dem Apologeten kommt es darauf an, die gegensätzliche Art der heidnischen Fabeln und der christlichen Lehre zu betonen. Dies geschieht nachdrücklicher in P durch die Gegenüberstellung von eiusmodi und istiusmodi. Waltzing, weil er F folgt, hat diesen Gegensatz ganz übersehen. Wegen der beabsichtigten Gegensätzlichkeit können auch die Worte ad destructionem veritatis nur nähere Bestimmung zu praeministraverint, nicht aber zu aemulas sein. Letzteres ist sachlich unmöglich, da jene heidnischen Fabeln aus vorchristlicher Zeit stammen. Jene durch den Gedanken geforderte Beziehung des ad destructionem ist durch die Stellung im Satzgefüge bei P nahe gelegt, während es bei F zu aemulas gehört.

F	P
21 16 nec intellexerunt.	ne enim intellegerent.
21 17 quem igitur hominem [sc. Christum] solummodo praesumpserant de humilitate, sequebatur, uti magum existimarent de potestate . . . ostendens [sc. Christus] se esse filium et illum olim a Deo praedicatum et ad omnium salutem natum, verbum Dei illud primordiale, primogenitum virtute et ratione comitatum et spiritu fultum. Ad doctrinam . . .	quem . . . . . insequebantur, uti magum[1] aestimarent . . . . . ostendens se esse verbum Dei i. e. *λόγον* illud primordiale . . . . fultum, eundem qui verbo omnia et faceret et fecisset. Ad doctrinam . . . . .
21 20 magna etiam militaris custodiae diligentia circumsederunt [das Grab Christi.]	magna etiam militari manu custodiae . . . .
21 27 et honorem in alterum transfert.	et culturam et honorem . . .
21 28 29 per eum [sc. Christum] se cognosci et coli deus voluit. . . . ipsi [sc. Judaei] dominum per Moysen colere didicerunt.	per eum et in eo . . . . . vult . . . . . dominum per hominem Moysen . . . .
21 30 licuerit et Christo commentari divinitatem, non qua rudes et adhuc feros homines . . . . temperaret.	licuerit . . . divinitatem, rem propriam, non qua rupices . . . .
22 5 aurae latentis vitium.	aurae latens vitium.
22 7 et quae illis [sc. daemonibus] adcuratior pascua est, nisi ut hominem a recogilatu verae divinitatis avertant praestigiis falsae divinitatis?	et quae illi [sc. adspirationi daemonum] . , . . , nisi quam e cogilatu verae divinitatis avertat a praestigiis falsis?
23 2 ut in templis deos existimetis, quos alibi deos non dicitis.	ut a templis . . . .

1) P hat magnum, das mit den meisten andern Hss. in magum zu bessern ist.

F	P
23 4 sub tribunali vestro.	sub tribunalibus vestris.
23 10 unum genus esse, id est daemonas utrobique.	unum genus esse, id est daemonas, verum utrobique.

Der Auktor will zeigen, daß in Wirklichkeit Götter und Dämonen dasselbe genus seien.

F	P
23 12 [Christus] post crucem de sepulcro a discipulis subreptus.	post mortem de .....
23 13 negent Christum omnem ab aevo animam ... iudicaturum; dicant hoc tribunali, si forte, Minoën et Rhadamanthum secundum consensum Platonis et poetarum esse sortitos.	negent .... hoc pro tribunali ..... poetarum hoc esse sortitos.

F ist zu übersetzen: ... sie [die heidnischen Götter] mögen sagen, dieses [d. h. das Richten über alle Menschen] hätten M. und R. für ihren Richterstuhl erlangt. Deshalb ist es gar nicht nötig, hoc mit Rauschen in huic zu ändern und sortitos passivisch zu nehmen und dann mit Waltzing zu übersetzen: que ce sont M. et R., qui ont été désignés par le sort pour présider ce tribunal. Ja, gegen diese Auffassung spricht der Umstand, daß die Mythologie nichts davon weiß, daß M. und R. ihr Richteramt durch das Los erlangt haben. Sodann erregt es sprachlich Bedenken, sortiri als Passivum anzusehen. Es ist zwar richtig, daß Tertullian manche Deponentia als Passiva gebraucht, und daß sortiri schon in der klassischen Zeit so vorkommt (Hoppe S. 62). Allein bei Tertullian wird es, soviel ich sehe, sonst im aktiven Sinne gebraucht; vgl. Apolog. 7 10 und De anima c. 9 (ed. Reifferscheid, Corp. scr. eccl. lat. XX, 310 20). Hoppe (S. 62) weiß für die passivische Verwendung nur Apol. 2 8 anzuführen, aber auch an dieser Stelle ist es, wie unten (unter IX) gezeigt werden soll, Aktivum.

P formuliert den Gedanken schärfer: anstatt dieses Richterstuhles Christi (hoc pro tribunali) sollen M. und R. das Amt, alle Menschen zu richten (hoc), erhalten haben.

F	P
23 18 illis [sc. testimoniis deorum vestrorum] credendo per Christum in deum credimus.	illis credendo in Christo domino credimus.
24 3 nonne concederetis de aestimatione communi aliquem [sc. deum] esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae maiestatis?	nonne conceditis de .... perfectae peritiae maiestatis?

In P drückt conceditis die Behauptung bestimmter aus, und entspricht das perfectae peritiae besser dem aestimatione communi.

F	P
24 5 alius suam animam deo suo voveat, alias hircum.	alius ..... alius hirci.

Wenn auch alias in F nur fehlerhaft für alius steht, so wird doch der Genetiv hirci mehr dem beabsichtigten Gegensatze zu suam animam gerecht.

F	P
24 8 Romanas, ut opinor, provincias edidi, nec tamen Romani dei earum.	Romanas . . . nec tamen Romanis deos earum.

Im Vorhergehenden sind die Namen römischer Provinzen mit den Namen ihrer unrömischen Gottheiten aufgezählt worden. Dieser politisch-ethnographischen Gegenüberstellung entspricht besser die syntaktische Gleichbehandlung beider Teile als Objekte zu edidi in der Fassung P.

F	P
25 2 Romanos pro merito religionis diligentissime in tantum sublimitatis elatos.	Romanos .... religiositatis diligentissimae in tantum. . .
25 3 scilicet ista merces Romano nomini a deis praerogativa expensa est. ... Peregrinos enim deos non putem extraneae genti potius quam suae maluisse nec patrium solum .... transfretaneis dedisse.	scilicet ista merces a Romanis deis pro gratia expensa est .... Peregrinos enim deos non putem extraneae genti magis fatum voluisse et patrium solum . . . transfretanis dedisse.

Der Sinn ist klar und in beiden Texten gleich; es fragt sich nur, welcher den Gedanken klarer und voller enthält.

Tertullian hatte ausgeführt, daß die Götter es gewesen, welche die geschichtliche Größe Roms bewirkt hätten. Hierauf greifen diese Sätze zurück. Deshalb ist der Ausdruck praerogativa, der einen Vorzug nur in der passivischen Bedeutung, nicht auch die Zuwendung eines Vorzuges besagt, weniger passend als das zugleich aktiven Wert habende Wort gratia. Auch nachher (25 10) gebraucht der Schriftsteller für das Verhältnis der Götter zu Rom das Wort gratia. In dem Satze peregrinos enim . . . heißt es, daß bloß den einheimischen, nicht auch den fremden Göttern die Blüte Roms zu danken sei. Darum mußte in dem überleitenden Satze scilicet ista . . . . gerade hierauf mit der Wendung a Romanis deis hingewiesen werden, nicht aber war durch die nachdrückliche Vorausstellung des Romano nomini zu betonen, daß eben den Römern die Gunst erwiesen sei. Ferner ist die Phrase „günstiger sein" (potius maluisse) schwächer als die andere, „das Geschick [1] (hier prägnant: das glänzende Geschick) vorausbestimmen", was zudem der vorausgehenden Bemerkung (25 2) adeo deos esse, ut praeter ceteros floreant mehr entspricht. An dieser Schwäche krankt auch die von Öhler und Rauschen aufgenommene Lesart fautum statt fatum, die überdies allein durch den sehr minderwertigen, aus dem Ende des 15. Jahrh. stammenden Cod. Parisinus 2616 überliefert ist.

Rauschens Text (Romano nomini a Romanis deis) stellt eine prinziplose Mischung und Erweiterung aus beiden Handschriftenfamilien dar.

F	P
25 5 Marco Aurelio apud Sirmium subito interempto . . . archigallus ille impurissimus.	Marco Aurelio apud Sirmium rei publicae exempto . . . . . archigallus ille sanctissimus.

Sanctissimus ist natürlich bittere Ironie.

F	P
25 12 . . . inciderentur. Auctis age iam rebus religio profecerit. Sed quam vanum est, fastigium Romani nominis religiositatis meritis deputare,	. . . inciderentur. Sed quam vanum . . . .

1) Fatum ist als partic. pass. zu nehmen.

F	P
cum post imperium [Kaiserreich] sive hoc regnum [Königreich] religio profecerit. Nam	sive adhuc regnum religio profecerit, age iam rebus religio profecerit. Nam....

In der frühen Königszeit, so hat der Verfasser gezeigt, kann die Religion nicht der Grund für das Emporkommen der römischen Herrschaft gewesen sein. Nach F macht er nun zu dialektischem Zwecke das Zugeständnis, daß vielleicht in der spätern größeren (auctis) Zeit die Religion mehr Bedeutung gewonnen habe, um dies dann durch die Bemerkung zu widerlegen, daß erst nach Erreichung des Höhepunktes jener religiöse Fortschritt eingetreten sei. In P ist die Dialektik geschärfter: den Anfängen wird unmittelbar die Blütezeit des Reiches entgegengestellt, und das Aufsteigen der Religiösität als Folge der staatlichen Entwickelung (age iam rebus . . . , mit Auslassung des auctis) bezeichnet. Auch ist durch adhuc regnum der Unterschied zwischen regnum und imperium stärker hervorgehoben.

Die Worte P's age . . . profecerit sind von Rauschen, dem Waltzing und Heinze (S. 423) sich anschließen, als eine in den Text geratene Randglosse gestrichen. Ich sehe dafür keinen entscheidenden Grund, da die gut bezeugte Bemerkung sich nicht nur dem Gedanken ungezwungen einfügt, sondern auch ihn verstärkt. Age iam = man ziehe diese Folgerung oder = vielmehr. Nur darf man die Worte nicht mit Öhler und Kellner als selbständigen Satz oder gar als Fragesatz (Öhler) ansehen. Es wäre zu übersetzen: aber wie vergeblich ist es, die Größe des römischen Namens der Wirkung der Religiösität zuzuschreiben, da die Religion erst nach Entstehung des Kaiserreiches oder, wie es damals noch hieß, des Königreiches sich entfaltet hat, vielmehr da die Religion durch die staatliche Entwicklung sich entfaltet hat.

F	P
25 13 Frugi religio et pauperes ritus et nulla Capitolia certantia ad caelum, sed temporaria de cespite altaria et vasa adhuc Samia et nidor exilis, et deus ipse nusquam.	Frugi ..... sed temeraria de cespite . . . nidor ex illis, et. . .

Frugi ist in der ursprünglichen Bedeutung aufzufassen = zur Frucht gut, da der Verfasser widerholt hämisch betont hat (25 3 10), daß die Urgottheiten der Römer, Sterculus und Larentina, landwirtschaftlichen Ursprunges waren. Ebenso ist temeraria im Sinne von „zufällig" zu verstehen, wodurch das „von Fall zu Fall" Eintretende schärfer bezeichnet ist als durch das bloß die Beständigkeit negierende temporaria. Zugleich ist es auch auf die durch et mit altaria eng verbundenen Glieder vasa und nidor zu beziehen, infolge dessen das ohnehin schwächliche exilis[1] — warum sollte damals auch der Opferdampf dünn gewesen sein? — durch das plastischere ex illis ersetzt werden konnte. Demnach übersetze ich: „es war eine Bauernreligion und ein Armenritus . . . , von Fall zu Fall dienten aus Rasenstücken aufgebaute Altäre und Gefäße, die noch à la Samos waren, und der aus ihnen aufsteigende Opferdampf, und ein Götterbild selbst gab es noch nirgendwo". Dem Apologeten kommt es darauf an, hervorzuheben, daß die ursprüngliche Religion der Römer noch ganz unorganisiert und geringfügig war (25 12: nondum aut simulacris aut templis res divina apud Romanos constabat), um so zu zeigen, daß sie nicht die Ursache der Größe Roms gewesen sein könne. Kellner: „Die Gottesverehrung war dürftig, die Riten ärmlich, es gab noch keine wetteifernd zum Himmel strebende Kapitole, sondern nur improvisierte, aus Rasen gebildete Altäre und tönerne Gefäße; der Prunk war gering [K. liest: nitor exilis], und der Gott selbst nirgends zu sehen". — Waltzing: La religion était frugale, les rites étaient pauvres et il n 'y avait pas de Capitoles . . . . , mais des autels de gazon élevés pour un temps, des vases en terre de Samos, la fumée qui s'en échappait, de dieu nulle part.

F	P
27 1 Satis haec adversus intentationem laesae religionis ac divinitatis; quo non videamur laedere eam, ostendimus non essé.	Satis . . . . laesae divinitatis, quo non videamur laedere eam, quam ostendimus non esse.

Die Beifügung von religionis ist überflüssig und störend, da es sich nur um die Beleidigung der Götter handelt. F läßt

1) Vielleicht ist exilis nur verderbt aus ex illis.

quo von ostendimus abhängen, wodurch der zweite Halbsatz nur den Inhalt des ersten widerholt. P dagegen verbindet quo mit satis und faßt damit nochmals die ganze in den vorausgehenden Kapiteln gegebene Argumentation zusammen, entsprechend dem Charakter des ganzen Satzes als einer Schlußbemerkung.

F	P
27 5 [daemones] et nequam tamen servi metum nonnunquam contumaciae miscent et laedere gestiunt.	[daemones] ut nequam tamen et servi metu nonnunquam contumaciam miscent. . . .

Nach dem Zusammenhang dieser Ausführung mit der vorausgehenden sind die Dämonen beständig von Furcht vor der Macht der Christen erfüllt; hinzutritt mitunter auch der Trotz. Dieses Verhältnis tritt in P klarer zu Tage, wo zugleich durch ut ausdrücklich ein Vergleich zwischen dem Verhalten der Dämonen und dem ähnlichen eines Übeltäters und eines Sklaven gezogen wird, während in F der Vergleich nur durch den Genetiv angedeutet und auf den nichtsnutzigen Sklaven beschränkt ist.

F	P
27 6 [daemones] adprehensi subiciuntur et condicioni suae parent et succedunt. . . . . Itaque dum vice repugnantium vel rebellantium . . . . . adversus nos proeliantur, certi etiam perisse. . . .	[daemones] adprehensi subiguntur et condicioni suae succidunt. . . . Itaque cum vice rebellantium . . . . erumpunt adversus nos, certi et inpares se esse. . . .
F	P
30 1 quidni? cum [sc. imperatores] super omnes homines [sc. sint], qui utique viventes mortuis antestant.	quidni? cum . . . . qui utique vivunt et mortuis antistant.

Der Unterschied der beiden Fassungen ist vielleicht nur stilistisch, indem das Particip viventes aufgelöst ist in vivunt et. Er kann aber auch tiefer und als die Beweisführung berührend aufgefaßt werden, wenn man nämlich hinter vivunt ein Komma setzt, wodurch antistant zum Verbum finitum eines Hauptsatzes wird, von dem nun cum abhängt. Dann wäre P zu übersetzen:

Warum nicht? Weil die Kaiser über allen Menschen sind, die jedenfalls leben, so stehen sie auch höher als die toten. F dagegen heißt: Warum nicht, da doch die Kaiser über allen Menschen stehen, die ihrerseits als jedenfalls lebende höher als die toten stehen. In beiden Fassungen dient der ganze Satz zur Begründung der am Schlusse des vorhergehenden Satzes aufgestellten Behauptung, daß die Kaiser höher als alle heidnischen Götter stehen. Der selbständige Hauptsatz in P gibt diese Begründung nachdrücklicher als der bloße Nebensatz in F und ist auch nach quidni? mehr am Platze. Keinesfalls darf unser Satz mit Waltzing für einen Fragesatz gehalten werden, weil dann in vollem Widerspruche mit der Absicht des Schriftstellers die Antwort verneinend lauten müßte.

F	P
30 7 ubi veritas est dei et devotio.	ubi veritas et dei devotio est.

Sinngemäß kann mit Rücksicht auf devotio der Genetiv dei nur genet. obiectivus sein, weshalb in F die Stellung des dei zu veritas mindestens eine Zweideutigkeit hervorbringt.

F	P
31 3 cum enim concutitur imperium . . . . . , et nos, licet extranei a turbis, in aliquo loco casus invenimur.	cum . . . . . licet extranei a turbis aestimemur, in aliquo. . . .

Der Gedanke kann nur sein, daß bei einer Erschütterung des Reiches die Christen mitbetroffen werden, mag man sie auch für ausgeschlossen von der politischen Gemeinschaft halten.

Nach dem Texte F würde a turbis zu extranei gehören und den Gedanken sehr unvollkommen zum Ausdruck bringen, indem turbae die ganze Bevölkerung des römischen Reiches bedeuten müßte.

F	P
34 4 male traditum est, ante apotheosin deum Caesarem nuncupare. Scio te isto nomine male velle et male abominari, ut vivente adhuc imperatore deum appelles, quod nomen illi mortuo[1] accidit. Propterea. . . .	maledictum est, ante . . . . nuncupari. Propterea. . . .

1) Das mortuum der Hs. ist schon von Modius (oder Junius) und Öhler in mortuo verbessert, nicht erst von Rauschen.

Maledictum ist prägnanter als male traditum und macht den erklärenden Zusatz scio te .... überflüssig. Heinze S. 386 sieht in dem Satze scito .... accidit eine Überarbeitung von fremder Hand.

F	P
35 2 civitatem in tabernae habitum demutare, vinulentiam facere .... ad inpudicitas, ad libidinum ludibria.	civitatem tabernae habitu abolefacere, vino lutum cogere .... ad inpudentias, ad libidinis inlecebras.

Tabernae habitu abolefacere gibt Rauschen wieder mit: nach Art einer Garküche duften zu machen. Indes kann das Wort abolefacere sprachlich diese Bedeutung nicht haben. Es ist zu übersetzen: durch das Aussehen einer Bude von Grund aus zu ändern (oder: zu entstellen).

F	P
35 5 velim .... solemnia Caesarum quo modo celebranda occasio voluntatis [1] magis quam digna ratio persuasit, si nec modestia nec verecundia nec pudicitia permittunt, fidem et veritatem nostram [2] demonstrare.	velim .... solemnia Caesarum, quo more celebrari nec modestia nec verecundia permittunt, sed occasio voluptatis magis quam digna ratio persuasit, fidem. ....

F	P
38 1 proinde nec paulo lenius inter inlicitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de inlicitis factionibus praecavetur.	proinde .... licitas factiones ..... timeri solet.

Der Unterschied zwischen praecavetur (= verhütet werden soll) und timeri solet ist zwar nicht groß; da es sich aber hier nicht um Maßregeln, sondern um Beurteilung handelt, ist der letztere Ausdruck passender. Tiefer dagegen greift der Unterschied zwischen den Lesarten inlicitas und licitas, wenngleich der Kern des Gedankens der gleiche bleibt.

1) Wohl zu emendieren in voluptatis.
2) nostram wohl nur Fehler für vestram.

Da der Apologet ohne Zweifel sagen will, die Christen seien als erlaubte Partei[1] anzusehen, so ist das licitas von P sowohl an sich deutlicher als auch durch den Gegensatz zu dem quale de inlicitis factionibus timeri solet, wenn auch nicht gerade als notwendig, so doch als besser gefordert. Natürlich darf dann das nec nicht auf oportebat bezogen werden, sondern gehört zu paulo lenius. Es müßte übersetzt werden: dabei braucht man nicht einmal ein wenig gelinder, als recht ist[2].

1) Weshalb Heinze S. 445[1] den Begriff einer licita factio, weil eine contradictio in adiecto enthaltend, für unmöglich erklären kann, ist nicht recht einzusehen. Denn wenn auch das Wort factio „ganz überwiegend im übeln Sinne" gebraucht wird, so schließt dies doch das Gegenteil nicht völlig aus. Tertullian selbst erklärt ja, daß der Genossenschaft der Christen (secta ista) nur das Merkmal einer unerlaubten Partei fehle (a qua nihil tale committitur, quale de inlicitis factionibus timeri solet). Gegen die Bezeichnung factio an sich protestiert er nicht, was er hätte tun müssen, wenn es für ihn nur inlicitae factiones gäbe, und wodurch er sich die Verteidigung sehr erleichtert haben würde. Vgl. auch die folgende Anm.

2) Diese Deutung des nec paulo lenius ergibt sich, meine ich, von selbst; denn Tertullian adoptiert 39 1 die Bezeichnung christiana factio als zutreffend, indem er bemerkt: edam iam nunc ego ipse negotia christianae factionis, ut qui mala refutaverim, bona ostendam. Selbst wenn man mit Heinze die Worte negotia christianae factionis als ein Zitat aus gegnerischem Munde ansehen will, wozu mir kein Grund gegeben zu sein scheint, bleibt die Sache die gleiche. Denn sofort erklärt Tertullian, die Christen bildeten eine religiöse Partei (corpus sumus de conscientia religionis), aber immerhin eine Partei; nur den Charakter einer politischen Partei lehnt er ab, weil diese unerlaubt sein würde. Heinze beruft sich für seine Ansicht, daß Tertullian nicht selbst die Christen als factio habe bezeichnen können, auf die Ausführung 39 21—40 1: cum probi, cum boni coeunt . . . . ., non est factio dicenda, sed curia. At e contrario illis nomen factionis adcommodandum est, qui in odium bonorum et probrorum conspirant . . . . . praetexentes . . . . . Hier nimmt er allerdings, wie schon der Gegensatz sed curia andeutet, das Wort factio im Sinne der Gegner, nämlich als unerlaubte politische Partei. Klar geht dies daraus hervor, daß er unmittelbar vorher sagt: Si quis de ea (sc. coitione christianorum) queritur, quo de factionibus querela est, was Waltzing gut wiedergibt mit: si l'on peut s'en plaindre pour la raison qui fait qu'on se plait des „factions". Ebenso beweist es das praetexentes, indem der Apologet nur leugnet, daß die Christen eine dem öffentlichen Wohl schädliche Partei seien, und behauptet, in diesem Sinne seien vielmehr die Gegner eine „Partei". Damit ist aber nicht

zu urteilen (denn — so wäre der Gedankengang — eine factio ist in der Tat das Christentum, aber eine erlaubte). Kellner, der an der Lesart licitas festhält, zieht das nec gleichwohl zu oportebat und muß daher, um nicht gegen den offenbaren Sinn des Schriftstellers zu verstoßen, den ganzen Satz mit Öhler in einen Fragesatz verwandeln und nec für das fragende non nehmen. Allein dieses letztere dürfte sprachlich nicht angehen, wie auch Heinze S. 445[1] anerkennt. Aber auch abgesehen hiervon ist es nicht haltbar, wenn Kellner übersetzt: „Hätte man sodann nicht auch mit etwas mehr Milde verfahren und eine Genossenschaft zu den Gesellschaften rechnen sollen ....?"; denn proinde heißt nicht sodann und factio nicht Gesellschaft, und ferner will Tertullian auf keinen Fall um größere Milde des Urteils oder der Behandlung bitten, er, dessen ganze Apologie sich auf den Standpunkt des Rechtes stellt.

In F kommt das die Folgerung aus dem ganzen vorhergehenden Kapitel ziehende und nachdrücklich an die Spitze gestellte proinde nicht zu seinem vollen Rechte. Der Auktor hat dort ausgeführt, die Christen seien nicht nur keine Reichsfeinde, sondern musterhafte Bürger. Darum tritt, wenn nun positiv gesagt wird, sie müßten also eine erlaubte d. h. dem Staate nützliche Partei sein, die Folgerichtigkeit schärfer hervor, als wenn gesagt wird, sie dürften nicht einmal zu den unerlaubten d. h. dem Staate gefährlichen Parteien gerechnet werden. Auch geht, wie bereits bemerkt, sonst der Gegensatz zu dem quale de inlicitis factionibus verloren.

Heinze[1] und Waltzing schließen sich der Lesart inlicitas an.

---

ausgeschlossen, daß er den Begriff factio im Sinne einer erlaubten Partei für anwendbar auf die Christen hält.

Somit kann ich Heinze nicht zustimmen, wenn er kurzer Hand bemerkt, bei der Lesart licitas factiones gäbe es „keine annehmbare Deutung" für das nec paulo lenius.

1) Seine Gründe sind: 1) das nec paulo lenius lasse sich sonst nicht erklären (s. dagegen die vorige Anm.), 2) Tertullian kenne nur factiones illicitae (s. dagegen die beiden vorigen Anmerkungen), 3) er habe ja bisher noch gar nicht erwähnt, daß man die Christen zu den factiones illicitae rechnet; aus dem im letzten Kapitel Gesagten könne er zwar schon den Schluß ziehen (proinde), daß die so friedlich gesinnten Christen die öffentliche Ordnung nicht als factio illicita stören werden, aber er könne unmöglich folgern, daß die Christen als ‚erlaubte Verbindung'

Letzterer ist nun natürlich genötigt, das nec als zu oportebat gehörig zu betrachten, aber seine Übersetzung (il ne fallait pas non plus ... ranger parmi les factions illicites) ist sprachlich wohl kaum zu rechtfertigen (nec = nicht mehr). In diesem Falle müßte vielmehr übersetzt werden: „Demgemäß dürfte man nicht einmal, etwas milder urteilend (d. h. milder als die Auffassung, die Christen seien hostes generis humani), diese Genossenschaft zu den unerlaubten Parteien rechnen". Der Gedanke bleibt im Wesentlichen derselbe wie bei der Lesart licitas, aber das die Konsequenz aus dem ganzen vorhergehenden Kapitel ziehende proinde kommt dann nicht ganz zu seinem Rechte. Der Auktor hat dort ausgeführt, die Christen seien nicht nur keine Reichsfeinde, sondern musterhafte Bürger. Darum tritt die Folgerichtigkeit schärfer hervor, wenn nun positiv gesagt wird, sie müßten also eine erlaubte d. h. dem Staate nützliche Partei sein, als wenn gesagt wird, sie dürften nicht einmal zu den unerlaubten d. h. dem Staate gefährlichen Parteien gerechnet werden.

Rauschen erklärt unrichtig factiones für gleichbedeutend mit conlegia (Korporationen). Wogegen schon Heinze S. 445 [1] festgestellt hat, daß „niemals in Rechtsquellen oder sonstiger Literatur oder Inschriften ein konzessionierter Verein unter dem Namen factio auftritt". Ferner hat Waltzing S. 264 gezeigt, daß factio die politische Partei ist, will sie dann freilich, was mir ein Widerspruch zu sein scheint, als unter die Gesetzgebung über die Kollegien fallend betrachten. Wenn Tertullian die christliche Gemeinde, die er als secta und corpus (39 1) bezeichnet, unter der Rechtsfiktion eines Kollegiums hätte darstellen

---

gelten mußten. Mir scheint doch. Der Apologet hat im vorausgehenden Kapitel ausgeführt, die Christen seien so vortreffliche und ruhige Bürger, daß sie weder offen noch geheim an ihren Verfolgern Rache nehmen, obschon sie die Macht und den Mut dazu hätten, daß sie ferner auch nicht auswandern und so die Kraft des Reiches schwächen, ja daß sie durch Bekämpfung der Dämonen sich um ihre Mitbürger verdient machen. Daraus läßt sich doch mit untadelhafter Logik folgern, daß sie eine nützliche und zu duldende, also eine erlaubte Partei seien; denn unerlaubt ist eine Partei nur dann, wenn sie dem Gemeinwohl schädlich ist. Bisher konnte allerdings der Schriftsteller seinem Gedankengange gemäß noch nicht von dem Vorwurfe der factio illicita sprechen, aber er tut es jetzt in dem neuen Kapitel, das ganz diesem Vorwurfe gewidmet ist.

wollen, so würde er, der Jurist, diesen juristischen Ausdruck auch wohl gebraucht haben, der sich indes im Apologetikum nirgends findet. Dieses zeugt gegen die bekannte Hypothese de Rossis, nach der sich die Christen als gesetzliche Kollegien konstituiert hätten. Wohl spielt unser Verfasser offen auf die Verfassung der Kollegien an (39 5), aber nur um die Abweichung der christlichen Gemeindeverfassung von jener zu betonen („wenn es eine Art von Kasse gibt, so wird sie nicht durch Geschenke der Ehrenmitglieder zusammengebracht", wie bei den Kollegien, und werden nicht, wie bei diesen, Schmausereien und die Unterhaltung der Speisesäle aus ihr bestritten [1]). Diese Stelle spricht, wie schon L. Duchesne [2] bemerkt hat, gegen die Hypothese. Mit weitern und durchschlagenderen Gründen hat sich P. Batiffol [3] gegen sie erklärt und besonders eingehend Waltzing [4].

F	P
38 4 Atque adeo spectaculis. .	Aeque spectaculis. . .

Adeo würde einen Konsekutivsatz erwarten lassen, der aber fehlt.

F	P
39 1 Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae divinitate et spei foedere.	Corpus . . . . disciplinae unitate et spei foedere.
39 2 coimus coetu et congregationem facimus, ut ad deum. . . .	coimus in coetum et congregationem, ut ad deum. . .
39 3 disciplinam praeceptorum nihilominus in compulsationibus densamus.	disciplinam . . . . inculcationibus densamus.
39 6 quippe non epulis inde [sc. ex arca], potaculis nec	nam inde [sc. ex arca] non epulis . . . . . nec ingratiis . .

1) Vgl. J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains (Mémoires couronnés de l'Acad. royale de Bruxelles. Collection in 8° T. 50) I, 318 f.

2) Histoire ancienne de l'Église[2]. Paris 1906. I, 385.

3) L'Église naissante et le catholicisme[3]. Paris 1909, p. 41—45.

4) Art. Collegia im Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie III, 2107—2140.

F	P
ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, iam otiosis. Item naufragis [cod. naufragiis], et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, duntaxat ex causa dei sectae conflictatur, alumni confessionis suae fiunt.	pueris ac puellis re ac parentibus . . . iamque domesticis senibus. Item . . . . dei sectae, alumni. . . .

Zunächst einiges zur bessern Erklärung dieser Stelle! Voratrinae darf nicht mit „Freßwirtschaft“ (Kellner) oder „Schlemmerei“ (Waltzing: ripailles) wiedergegeben werden, weil das mit Rücksicht auf die epulae et potacula Tautologie sein würde, die am wenigsten der wortkargen Redeweise eines Tertullian zuzutrauen ist. Es ist vielmehr lokal zu verstehen (Freßorte), und gemeint sind die den Kollegien gehörenden Versammlungs- und Speisesäle, die aus den Beiträgen der Mitglieder unterhalten wurden.

Ingratis als Adjektiv aufgefaßt würde bedeuten: „die nichts einbringen“ oder „die eine unwirtschaftliche Anlage sind“ (Kellner: „nutzlos“, Waltzing: stériles), was für Tertullian eine etwas temperamentlose Bemerkung sein würde. Das Wort ist als Adverb zu nehmen und zu dispensatur zu ziehen (= widerwillig). Dafür spricht die Beobachtung, daß auch sonst im Apologetikum (27 7, 48 10) dieses Adverb gebraucht wird. Um keinen Zweifel zu lassen, hat P die unkontrahierte Form, die nur adverbial sein kann.

Domestici senes sind nicht, wie Öhler, Kellner und Rauschen erklären, Greise, die wegen Gebrechlichkeit nicht mehr das Haus verlassen können; denn weshalb sollten nur diese und nicht auch andere arme Greise unterstützt worden sein? Domesticus ist (wie 7 3) substantivisch gebraucht, was schon Waltzing S. 274 bemerkt hat. Wenn dieser es aber mit serviteur wiedergibt, so dürfte er den Begriff zu eng gefaßt haben, wie sich auch aus 7 3 zu ergeben scheint. Es sind wohl alle alt und darum erwerbsunfähig gewordenen Haus- und Familienglieder der Christen gemeint. Die domestici stehen in beabsichtigtem

Gegensatz zu den der Familien- und Hausangehörigkeit entbehrenden Waisen, die vorher erwähnt sind. Um sie als arme Waisen, die allein Anspruch auf Almosen haben konnten, besser zu kennzeichnen, ist in P re hinzugefügt. Ebenso setzt der Vollständigkeit halber P ac puellis hinzu. Dagegen ist das iam otiosis (in F) als unnötig, weil die Arbeitsunfähigkeit schon im Begriffe senes ausgedrückt ist, gestrichen.

In P ist die kausale Anknüpfung der ganzen Stelle an den vorausgehenden Satz mit nam stärker, wie auch durch die Auslassung von conflictatur der religiöse Grund für die Verhängung der Verbannungs- und Kerkerstrafe deutlicher betont wird.

F	P
39 s sed et quod fratrum adpellatione censemus, non alias, opinor, insaniunt, quam quod. . .	sed et quod frates nos vocamus, non alias. . .

Censemus mit Haverkamp, Öhler und Rauschen in censemur zu ändern, ist nicht notwendig; denn quod kann ohne Beeinträchtigung des Sinnes Objekt zu censemus sein, und insanire kann einen Akkusativ bei sich haben. So wäre zu übersetzen: aber auch über das, was wir durch den Namen Bruder als wertvoll schätzen, sind sie aus keinem andern Grunde rasend, als weil .... Indes ist die Fassung P nicht bloß schlichter, sondern auch wirkungsvoller: die bloße Tatsache, daß wir uns Bruder nennen, versetzt sie in Raserei. Ferner ist die grammatische Konstruktion klarer, indem et quod nun dem quam quod parallel steht und beide Male Konjunktion ist.

F	P
39 s. 9 fratres autem etiam vestri sumus iure naturae matris unius ...., quando nunc dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem deum agnoverunt. . .	fratres ..... At quanto dignius.....

Durch die Bildung eines neuen Satzes und durch seine Einleitung mit dem starken at quanto ist in P der Gegensatz und die Steigerung viel nachdrücklicher.

F	P
40 6 posteriores enim illos clade diluvii contestantur ipsae urbes, in quibus nati moratique sunt .... neque enim illae in hodiernum manerent....	posteriores ..... nati mortuique sunt .... neque enim alias in hodiernum....

Daß moratique nicht etwa ein Lese- oder Schreibfehler für mortuique ist, zeigt die Parallelstelle Adv. nat. I, 9 (ed. Reifferscheid-Wissowa p. 73 25): nati morati sepulti.

F	P
40 8 Hannibal apud Cannas Romanos anulos caede sua modio metiebatur.	Hannibal .... per Romanos anulos caedes suas....
40 9 eadem clades templorum, quam et moenium fuerunt, ut iam et hoc revincam, non ab his evenire, quae et ipsis similia evenerunt.	eaedem clades .... iam hoc revincam, non ab eis evenire, quia et ipsis evenit.

F	P
41 1 vos publicorum incommodorum inlices semper, apud quos deus spernitur, statuae adorantur. Utique enim credibilius haberi debet, eum irasci qui neglegatur quam qui coluntur; sed ne illi iniquissimi, qui propter christianos etiam cultores suos laedunt....	vos rei publicorum ....., inlices semper apud ..... Etenim credibilius ..... aut ne illi iniquissimi, si propter...

F läßt public. incom. von inlices abhängig sein, während P rei als regierendes Nomen zu den Genetiven setzt und inlices absolut nimmt. Der folgende Satz beweist, daß die Spitze des Gedankens in der Ausführung liegt, die Heiden forderten — eben durch ihren Götzendienst — den Zorn Gottes heraus. Darum entspricht es dem Sinne besser und schärfer, wenn als Objekt zu inlices (= Anreizer) der Zorn Gottes gedacht wird, was durch P gefordert ist. Darum ist in P auch der folgende Satz, der näher von diesem Zorne Gottes handelt, durch das enger verbindende etenim eingeleitet. Auch der begründende Relativsatz apud quos ... erhält in der Fassung P seine un-

mittelbare Bedeutung; denn durch die Verachtung des Gottes erregt man direkt den göttlichen Zorn, während die publica incommoda erst die indirekte Wirkung sind. Die Übersetzung müßte lauten: Ihr seid es, die an den öffentlichen Unglücksfällen die Schuld tragen, indem ihr in einemfort durch eure Verachtung Gottes und durch eure Anbetung der Bildsäulen als Anreizer dastehet; denn. . . .

Im zweiten Satze wird durch aut der Gegensatz und durch si die Voraussetzung stärker hervorgehoben als bei F.

F	P
41 4 qui autem ita discimus.	quia haec ita didicimus.
41 5 laetamur magis recognitione divinarum praedicationum, confirmamur ut scilicet fiduciam et fidem spei nostrae agnoscentes. Iam vero si ab his molitis omnia vobis male veniunt nostri causa, cur colere eos perseveratis. . .	laetamur . . . . . praedicationum confirmantium scilicet fiduciam et fidem spei nostrae. Sin vero ab eis, quos colitis, omnia vobis mala eveniunt nostri causa. quid colere. . .

F drückt durch his molitis (passivisch = in Tätigkeit gesetzt) die heidnischen Götter nur sinngemäß, nicht auch durch grammatische Beziehung aus; letztere ist der Deutlichkeit halber in P hergestellt.

F	P
42 4 non lavo sub noctem Saturnalibus . . . . , sed lavo et debita hora . . .; frigere et pallere post lavacrum mortuus possum.	non lavor diluculo Saturnalibus . . . , attamen lavor honesta hora . . . . , rigere et pallere . . . .

Lavo (baden) als intransitives Aktivum (F) oder als Medium (P) gebraucht, sowie frigere oder rigere machen nur einen unbedeutenden stilistischen Unterschied aus; aber diluculo drückt unzweideutiger die Morgenfrühe aus, und honesta hora ist inhaltsvoller und beißender als debita hora.

F	P
42 9 sed et cetera vectigalia laeduntur; sufficit, si cetera gratias christianis	sed cetera vectigalia gratias christianis agent ex fide . . . .

F	P
agunt ex fide dependentibus debitum, cum alieno fraudando abstinemus, ut si ineatur quantum publico pereat et fraude et mendacio vestrarum professionum, facile ratio haberi possit unius speciei querela compensata [cod: compensato] pro ceterarum rationum securitate.	qua alieno . . . . . quantum vectigalibus . . . . pro commodo ceterarum rationum.

Abgesehen von den stilistischen Verbesserungen (agent, qua) in P, ist in dieser Fassung das Gedankengefüge geschlossener, indem die Bemerkung, daß auch bei den übrigen Steuern Hinterziehungen stattfänden, weggelassen ist, weil damit gegen den Vorwurf, die Christen zahlten keine Tempelsteuer, nichts bewiesen ist. Statt dessen wird in P einzig und allein die sehr schlagende Tatsache hervorgehoben, daß die Christen im Gegensatz zu den Heiden so gewissenhaft alle andern Steuern entrichten, daß dadurch der Schaden an der Tempelsteuer wett gemacht wird. Darum ist auch das ein rechnerisches Plus nicht direkt ausdrückende securitate durch commodo (= Vorteil, ein Mehr) ersetzt. Ferner ist an die Stelle des unbestimmten publico (= Staatskasse) das bestimmtere vectigalibus (= Steuerkasse) getreten.

F	P
44 2 quis ex illis [sc. christianis] talis, qualis etiam notatur nomine?	quis ex illis etiam talis, quales tot nocentes?

Die Hauptklassen von Verbrechern (nocentes) sind aufgezählt worden, und es wird betont, daß kein Christ zu einer dieser vielen Klassen gehört.

F	P
44 3 nemo illic christianus, nisi hoc tantum.	nemo . . . . nisi plane tantum christanus.

Zu allen Strafarten stellen die Heiden wirklich Schuldige; die Christen nur wegen ihres christlichen Bekenntnisses Verurteilte.

F	P
45 1 innocentiam a deo doctore et perfecte eam novimus.	innocentiam a deo edocti et...
45 2 quanta prudentia hominis ad demonstrandum, quid vere bonum, tanta auctoritas ad exigendum.	tanta est prudentia hominis ad demonstrandum bonum, quanta auctoritas ad exigendum.

Nach dem Zusammenhange liegt die Spitze der Beweisführung weniger in der auctoritas als in der prudentia.

F	P
46 3 non proinde adaequamur de licentia [cod: diligentia] et immunitate disciplinae.	non proinde illis adaequamur ad licentiam inpunitatemque disciplinae.
46 5 nomen hoc philosophorum daemonia non fugiunt.	nomen .... non fugat.
46 18—47 1 [philosophus] famae negotiator et salutis vitae, verborum et factorum operator et rerum aedificator et destructor, et interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos. Adhuc enim mihi proficit antiquitas....	[philosophus] famae negotiator et vitae ..... destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos. Antiquior omnibus veritas, ni fallor, et hoc mihi proficit antiquitas ....
47 2 quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit? Igitur et philosophi sitim ingenii sui rigaverunt. Num quia quaedam de nostris habent, ea propter nos conparent illis? Inde, opinor, et a quibusdam philosophia legibus quoque eiecta est.	quis poetarum .... Inde igitur philosophi .... rigaverunt, ut quae de nostris habent, ea nos conparent illis. Inde, opinor, ... philosophia quoque eiecta est.

Diese Sätze haben an mehreren Stellen eine verschiedene Deutung erfahren. Waltzing S. 307 ist der Meinung, daß sophi-

stae und philosophi identisch sind. Dann hätte der Verfasser eine bei ihm schwer anzunehmende Tautologie begangen; auch F, der vor philosophi ein et einschiebt, widerspricht dieser Auffassung. Bei sitim ingenii vertritt, wie es Tertullian des Nachdruckes wegen liebt (Hoppe S. 85ff), das Substantiv das Adjektiv (= dürstender Geist). Darum braucht man nicht zu Umdeutungen von sitis (Kellner: Dürre des Geistes) oder rigare (Öhler: stillen; Waltzing: étancher) zu greifen, die sprachlich unmöglich sind. Endlich ist conparent in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (= zu einem Paar verbinden, auf gleichen Fuß stellen) zu nehmen, nicht im Sinne „eine Ähnlichkeit verschaffen" (Öhler) oder „einen Vergleich möglich machen" (Kellner). Auch Waltzing übersetzt unrichtig und dazu mit Umkehrung des Begriffsverhältnisses: ce qui les rapproche des chrétiens.

F	P
47 6 alii incorporalem [sc. deum] adseverant, qua Platonici et Stoici; alii ex atomis, alii ex numeris, qua Epicurus et Pythagoras; alius igni, qua Heracleto visum et Platoni: et quidem curantem rerum, factorem et actorem rerum contra Epicuri otiosum et inexercitatum et, ut ita dixerim, neminem in rebus humanis.	alii incorporalem adseverant, alii corporalem ut tam Platonici quam Stoici; alii ex atomis. . . . . alius ex igni, qua Heraclito visum est: et Platonici quidem curantem rerum, contra Epicuri otiosum et inexercitum et . . . . . neminem humanis rebus.
47 9 ut ex varietate [sc. sectae huius] defectionem vindicet veritatis.	ut ex varietate [sc. sectae huius] defensionum iudicet veritatem.

In diesem Kapitel kommt es dem Apologeten nicht so sehr darauf an, die Wahrheit der christlichen Lehre an sich und direkt zu beweisen, als aus der Tatsache, daß die Heiden in der Anschauung von Gott und Welt weit auseinander gehen, Verteidigungsmomente (defensiones) zu gewinnen. Darum muß er dem Einwande begegnen, daß auch die christlichen Häresien sich widersprechen und also dasselbe Bild wie die heidnischen Philosophen darbieten. Er tut es durch Betonung, daß die Häresien nur entstellende Abweichungen von der Lehre Christi sind.

In P kommt der Zweck der Ausführungen, daß es sich nämlich direkt um die Sicherstellung der christlichen Verteidigung handelt, besser zum Ausdruck.

F	P
47 14 si de nostris sacramentis (= Lehren) ut de proprioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem invenerunt.	si de . . . ut de prioribus, ergo . . . . . inveniunt.

Der Absicht, die christlichen Lehren als Vorbild für die heidnischen Nachbildungen hinzustellen, wird die Betonung des Zeitverhältnisses in P mehr gerecht als die Hervorhebung des Eigentumsverhältnisses in F.

F	P
48 2 quasi non quaecumque ratio praeest animarum humanarum in corpora reciprocandarum, ipsa exigat illas in eadem corpora revocari, quia hoc sit revocari id est esse quod fuerant. Nam si non id sunt quod fuerant id est humanum et id ipsum corpus indutae, iam non ipsae erunt quae fuerant. Porro quae iam non erunt ipsae, quomodo redisse dicentur? Aut aliud factae non erunt ipsae aut manentes ipsae, non erunt aliunde. Multis etiam locis	si quaecumque ratio praeest anim. hum. recip. in corpora, cur non in eandem substantiam redeant, cum hoc sit restitui id esse quod fuerat? Iam non ipsae sunt quae fuerant, quia non potuerunt esse quod non erant, nisi desinant esse quod fuerant. Multis etiam locis. . . .

Heinze S. 386 sieht, ohne nähere Begründung, in F hier eine Überarbeitung von fremder Hand. Zur Sache vgl. oben S. 28 f.

F	P
48 7 [corpus mundi] animatum spiritu omnium animatore, signatum et per ipsum humanae resurrectionis exemplum . . .	[corpus mundi] animatum spiritu omnium animarum animatore, signatum et ipsum humanae . . . .

Wie es richtiger ist, die Beseelung der Schöpfung durch den Geist Gottes auf die beseelte Natur zu beschränken, so ist

es auch eindrucksvoller, die Entstehung des Geschaffenen aus dem Nichts an sich und nach ihrem ganzen Wesen als Vorbild der menschlichen Auferstehung hinzustellen, anstatt diese Vorbildlichkeit nur als eine Seite (per ipsum h. r. exemplum) daran aufzufassen.

F	P
48 11 quae ratio universitatem ex diversitate conposuit, ut omnia . . . constarent ex vacuo et solido . . . . . ex ipsa vita et morte eadem [sc. omnia]. Aevum quoque ita distincta conditione conservatur, ut prima autem pars . . . defluat. . .	quae ratio . . . . ex ipsa vita et morte, eadem [sc. ratio] aevum quoque ita destinata et distincta condicione conseruit, ut prima haec pars. . . .
48 13 [nach der Auferstehung] dei quidem cultores apud deum, superinduti. . .	dei . . . . . apud deum semper, superinduti. . .
49 3 quibus nullas poenas inrogatis, vanis et fabulosis, in eiusmodi accusatis et inpunitis ut noxiis. Aeque enim, si utique inrisum, iudicandum est non gladiis et ignibus.	quibus . . . . fabulosis, inaccusatis et inpunitis ut innoxiis. Sed in eiusmodi enim, si utique, inrisui iudicandum est, non gladiis et ignibus. . .

Es soll der Gedanke ausgedrückt werden, daß, wenn auch die Heiden die christliche Auferstehungslehre als töricht verwerfen wollen, sie dieselbe doch nicht gewaltsam bestrafen dürfen, weil sie auch sonst die Fabeln als unschädlich nicht bestrafen, sondern sie nur dem Gelächter preisgeben. In P ist dieser Gedanke in voller Einfachheit und Klarheit wiedergegeben; weniger in F durch Einfügung des nebensächlichen Zuges, daß man solche Lehre wohl als schädlich anklagt, aber sie trotzdem nicht bestraft (accusatis et inpunitis ut noxiis). Auch ist es eindrucksvoller, mit P die Lächerlichkeit als Verurteilung der Verurteilung zu körperlichen Strafen parallel zu setzen.

F	P
50 1 Ergo, inquitis, cur querimini . . . . , si pati vultis? Plane volumus, verum eo more, quo et bellum.	Ergo . . . . . vultis? Plane volumus pati, verum . . . . . bellum milites.

F	P
50 4 merito itaque victis non placemus, merito desperati et perditi existimamur.	merito . . . . . placemus, propterea enim desperati. . . . .
50 5 aliqua Carthaginis conditrix rogo secundum matrimonium evadit.	aliqua . . . . . rogo se secundum matrimonium dedit.

Es ist von Dido die Rede, die um einer zweiten Ehe zu entgehen, sich selbst dem Scheiterhaufen überlieferte.

F	P
50 9 Zeno . . . . . inpassibilem fieri flagellis tyranni subiectus. . .	Zeno . . . . . inpassibilis flagellis tyranni obiectus. . . .
50 10 o gloriam licitam, quia humana, cui nec praesumptio . . . reputatur in contemptu mortis et atrocitatis omni modo, cui tantum pro patria, pro agro, pro imperio, pro amicitia permissum est, quantum pro deo non licet.	o gloriam licitam, quia humanam, cui . . . atrocitatis omni modae, cui tantum pro patria, pro imperio, pro amicitia pati permissum. . .

An den obigen Stellen lassen sich die Abweichungen hier und da auch wohl auf einfache Textverderbnisse in F zurückführen anstatt auf beabsichtigte Änderungen in P. Allein bei der großen Masse liegen unzweifelhaft letztere vor, so daß an dem Schlusse nicht vorbeizukommen ist, daß wir zwei verschiedene Rezensionen des Textes vor uns haben. Sie verraten eine derart intime Bekanntschaft mit den feinsten Gedankengängen der Schrift und zeugen von einem solchen Verständnisse der höchst individuellen und unnachahmlichen Schreibart des Afrikaners, daß sie nur auf ihn selbst zurückgehen können.

Bei einigen Stellen mag es zweifelhaft bleiben, ob F oder P die nach Inhalt oder Form bessere Fassung bietet. Ein Urteil darüber darf natürlich nur aus der schriftstellerischen Eigenart des Verfassers heraus gefällt werden, was immerhin nicht leicht ist. Aber in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird man P den Vorzug einräumen müssen. Da nun von keinem Auktor und am allerwenigsten von dem so sorgfältig arbeitenden

Tertullian anzunehmen ist, daß er sein eigenes Werk — in seinem Geiste gesprochen — verschlechtert, so ergibt sich, daß F eine frühere, P eine spätere Bearbeitung bietet.

IV. Hinzufügungen von Satzteilen oder begrifflich bedeutsamen Einzelwörtern.

Zuerst seien die Texte zusammengestellt, in denen P ein Mehr gegenüber F aufweist. Das in F Fehlende ist in eckige Klammern eingeschlossen.

1 6 omnes qui retro oderant, quia ignorabant, [quale sit quod oderant], simul desinunt ignorare, cessant et odisse.

1 8 quanto magis hos Anacharsis denotasset inprudentes de prudentibus iudicantes [quam inmusicos de musicis].

F	P
2 2 et proprio et mercenario ore utuntur.	et proprio ore et mercenaria [advocatione] utuntur.

2 12 nos innocentissimos [iudicatis, cum] quasi innocentissimos non vultis in ea confessione perseverare.

8 8 quid denique [sine pignore] singulares christiani.

13 9 Junones et Cereres [et Dianas] adoretis.

14 1 enecta et tabidosa [et scabiosa] quaeque mactatis.

14 4 hic Apollinem Admeto [regi] pascendis pecoribus addicit.

14 7 quercum [et hircum] et canem deierabat.

15 1 dispicite . . . , utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: moechum Anubin et masculum Lunam et Dianam flagellatam [et Jovis mortui testamentum recitatum et tres Hercules famelicos inrisos].

16 8 religio [Romanorum] tota castrensis signa veneratur.

17 2 quod videri [communiter], quod conprehendi, quod aestimari potest.

19 6 advocandi [municipes eorum], per quos notitia subministrata est.

21 12 sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur, [ita de spiritu spiritus et de deo deus,] ut lumen de lumine accensum [1].

1) Vgl. oben S. 21f.

21 17 ostendens (Christus) se esse verbum dei .... spiritu fultum, [eundem qui verbo omnia et faceret et fecisset].

21 19 et tamen (Christus) subfixus [multa mortis illius propria ostendit insignia. Nam] spiritum cum verbo sponte dimisit.

21 27 negat quod colit, [et culturam] et honorem in alterum transfert.

21 28 per eum [et in eo] se cognosci et coli deus vult.

21 29 dominum per [hominem] Moysen colere didicerunt.

21 30 licuerit et Christo commentari divinitatem [rem propriam].

21 31 si ea est (sc. divinitas Christi), qua cognita [ad bonum quis reformatur], sequitur.

23 12 dei virtus et dei spiritus [et sermo et sapientia].

24 3 principem mundi perfectae [peritiae] maiestatis.

24 5 alius [si hoc putatis] nubes numeret.

24 10 praeter deum verum, quasi non hic magis omnium sit [deus].

34 1 dicam plane imperatorem dominum [sed more communi].

39 6 pueris [ac puellis].

43 2 non dico iam qui pro vobis quoque vero deo preces sternant [quia forte non creditis].

46 11 Democritus ...., quod mulieres sine concupiscentia adspicere non posset [et doleret, si non esset potitus].

46 18 rerum aedificator et destructor, [amicus et inimicus erroris], veritatis interpolator.

47 1 [antiquior omnibus veritas, nisi fallor, et] hoc mihi proficit antiquitas.

Diesem Befunde steht der andere gegenüber, daß auch F Satzteile enthält, die sich in P nicht finden, wie das folgende Verzeichnis zeigt, bei dem das in P Fehlende in eckigen Klammern steht.

7 13 merito igitur fama tamdiu conscia sola est scelerum christianorum. [Quod dicitur semper[1] est, quia quod est desinit dici]. Daß der Satz (quod dicitur ....) in seiner spitzigen Dia-

1) Die Bremer Hs. der Varianten des Modius hat: dicitur semper, semper est. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich geändert.

lektik und sprachlichen Fassung echt tertullianisch ist, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Aber paßt er in den Zusammenhang? Das Kap. 7 weist die Anklage auf Kindermord und Blutschande als auf bloßem Volksgerede (fama) beruhend zurück und zeigt, daß Volksgerede seinem eigenen Begriffe nach die Gewißheit ausschließt. Da nun der Apologet die Wirklichkeit jener Verbrechen leugnet, zieht er den Schluß, daß mit Recht (merito igitur) bloß die Fama etwas von ihnen weiß. Unter starker Ironie und mit den Begriffen „existieren" (als Fama) und „existieren" (als Wirklichkeit) spielend, hält er dann im folgenden Satze (quod dicitur . . .) seinen Gegnern den Widerspruch vor, daß sie mit der Existenz der Fama die Existenz ihres Inhaltes verwechseln: „was als Fama auftritt, ist immer, weil, was ist, aufhört Fama zu sein". Dieser Gedanke wie seine Formulierung sind aber überfein und schwer verständlich. Rauschen will zwischen semper und est ein non einschieben. Dadurch wird jedoch nicht bloß die Ironie und das Wortspiel zerstört, sondern auch dem Verfasser der Unsinn unterschoben, daß das Gerücht immer unwahr sei, während er es bloß plurimum mendax (7 8) nennt.

10 2 deos vestros colere desinimus [et statim cognovimus], ex quo illos non esse cognoscimus.

16 8 religio Romanorum tota castrensis signa veneratur, [signa adorat], signa iurat, signa omnibus deis praeponit [1].

21 1 sectam istam . . . , quam [scient] aliquanto novellam.

21 7 (Christus) de patris semine [sicut de concubitu tauri].

1) Das umfangreiche Stück über das hohe Alter der Heiligen Schrift, das F 19 1 allein bietet, ist außer bei Junius und Waltzing (Les trois pr. man. p. 209—210) auch bei Haverkamp (p. 439—443) und Öhler (I, 188—189) abgedruckt. P. de Lagarde (Septuagintastudien, in den Abhandlungen d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Hist.-phil. Kl. Bd. 37 [1891], 85) gab eine neue Rezension, die auch von Rauschen S. 63 f. gedruckt ist. Haverkamp, Öhler (der es in den Text aufgenommen hat), Harnack (Gesch. d. altchr. Litteratur bis Eusebius II, 2, 266 [2]) und Schanz (Gesch. d. röm. Litt.[2] München 1905. III, 291) halten das Stück für tertullianisch, was von de Lagarde, Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. Freiburg 1903. II, 355), Geffcken (Zwei griech. Apologeten. Leipzig 1907. S. 286), Heinze (S. 386), die aber selbst in der Herkunftsbestimmung weit auseinander gehen, geleugnet wird. Wegen dieser Ungewißheit und wegen anderer Schwierigkeiten, die es bietet (s. Heinze S. 385—387), sehe ich hier von dem Stücke ab.

21 15 (Christus) in sublimitate [paternae potestatis acceptae] divinitatis exsertae.

21 17 (Christus) ostendens se esse [filium, et illum olim a deo praedicatum et ad omnium salutem natum] verbum dei.

21 19 (Die Sonnenfinsternis beim Tode Christi) super Christo praedicatum non scierunt [ratione non deprehensa negaverunt].

22 4 subpetit illis (sc. daemoniis) ad utramque substantiam hominis adeundam [mira] subtilitas et tenuitas sua.

22 12 quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram [dum oracula profitetur, dum miracula exercet],

23 11 deos quaerite; quos enim praesumpseratis [deos esse iam] daemonas esse cognoscitis.

23 12 dei filius [et dei omnia]

24 2 in vos exprobratio [re ista] resultabit.

25 1 ipsorum etiam testimoniis [de Romanis], quos deos creditis.

27 1 satis haec adversus intentationem laesae [religionis ac] divinitatis.

32 1 necessitas nobis orandi pro imperatoribus et ita [universo orbe et] statu imperii.

34 4 male traditum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupare [Scito te isto nomine male velle et male abominari, ut vivente adhuc imperatore deum apelles, quod nomen illi mortuo (Cod.: mortuum) accidit][1].

37 4 hesterni sumus [et orbem iam] et vestra omnia implevimus.

37 4 [possumus dinumerare exercitus nostros (Cod.: vestros), unius provinciae plures erunt:] cui bello non idonei sumus.

39 1 edam iam nunc ego ipse negotia christianae factionis, ut quominus mala refutaverim, bona ostendam, [si etiam veritatem revelaverim].

39 6 domesticis senibus [iam otiosis].

39 20 coitio christianorum . . . . si inlicitis par, merito damnanda [si non dissimilis damnandis].

40 1 omnis popularis incommodi [a (cod.: in) primordio temporum] christianos esse in causa.

1) Vgl. oben S. 52f.

40 15 deum tangimus et cum misericordiam extorserimus, Juppiter honoratur [a vobis deus neglegitur].

48 1 [statim illic vesica quaeritur et] lapidibus magis . . . , exigetur [1].

Wenn man die vorstehenden Stellen übersieht, wird man bei manchen vielleicht zunächst an die Möglichkeit denken, die Zusätze oder Auslassungen einem spätern Glossator oder Rezensenten zuzuschreiben. Allein die meisten verraten doch nach Inhalt und Form eine solche Kongenialität mit Tertullian, daß jene Annahme sehr unwahrscheinlich wird. Nur der Verfasser selbst konnte auf diese Weise mit seinem Werke schalten.

Bei P springt es in die Augen, daß sein Plus stets der Erweiterung des Gedankens oder der größeren Deutlichkeit des sprachlichen Ausdruckes dient; ja an einer Stelle (34 1) ist offenbar der Zweck des Zusatzes, einem für christliche Leser anstößigen Mißverständnisse vorzubeugen. Umgekehrt enthält das Plus in F immer etwas, was entweder für den Sinn überflüssig ist oder doch einem Stilisten, der wie Tertullian nach höchster Prägnanz und Kraft der sprachlichen Darstellung strebt, als tilgenswert erscheinen muß. In der Stelle 7 13 ist der Zusatz von allzu gesuchter Dialektik und allzu großer Schwerverständlichkeit; in 21 7 ist der Vergleich der göttlichen Geburt Christi mit der mythologischen Vaterschaft des Stieres für Christen höchst anstößig; in 37 4 liegen arge Übertreibungen vor; in 48 1 ist das der niedrigsten Redeweise entnommene drastische Bild für eine Schrift, die an die Stadthalter gerichtet ist und sich sonst sichtlich einer vornehmeren Ausdrucksweise befleißigt, unpassend. Wer alles dieses erwägt, wird über das Verhältnis von F und P nicht im Unklaren sein: der Verfasser hat an dem ursprünglichen Texte F Streichungen vorgenommen und anderseits ihn durch Einfügungen überarbeitet.

Zu beachten ist, daß ein verhältnismäßig sehr großer Teil der Abweichungen, fast ein Viertel von allen, auf Kapitel 21 entfällt. Der größere Umfang desselben reicht zur Erklärung nicht aus, vielmehr ist die Schwierigkeit des Gegenstandes, Person und Leben Christi, die Ursache. Diesen für heidnische

1) Vgl. oben S. 25 ff.

Leser in kurzer Darstellung verständlich zu machen und apologetisch zu verwerten, erforderte besondere Sorgfalt. Darum ist hier die Hand des Überarbeiters auch am meisten tätig gewesen.

V. Auslassung oder Einfügung einzelner Wörter von rein stilistischer Bedeutung.

Text F enthält viele Wörter, die in Text P fehlen und die ohne Beeinträchtigung des Sinnes oder der Klarheit fehlen können, deren Wegfall im Gegenteil die Darstellung straffer und schlagender macht. Sie sind in der folgenden Aufzählung durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

1 1 in aperto et edito, [in] ipso fere vertice civitatis.
1 1 ad hanc solam [tantum] speciem.
1 8 [ex] hoc ipso [modo] ad aestimationem.
2 5 o quanta illius praesidis gloria [fuisset]!
2 6 [de] gradu pulsis.
3 3 ex [hoc] ipso.
3 3 in suffragium inpingunt [enarrantes].
3 4 uxorem . . . [eiecit], filium . . . . abdicavit.
4 9 [retro] in partes secari.
4 10 licet [et] damnent.
6 4 [a] vino abstinerentur.
6 8 Capitolio [prohibitos] id est curia deorum pulsos[1].
6 10 [ipsum] adhuc quod videmini . . . . . tueri.
7 4 ipsis [etiam] plurimum coetibus.
7 7 non ipsi [sunt] proditores sui.
7 7 [ab] arbitris caveant.
7 8 cur malum fama? [an] quia velox?
7 11 an famae credat nisi [si] inconsideratus?
7 11 qui sapiens [est] non credit incerto.
7 13 dispositione [divinae] naturae.
7 13 tantoque [temporis] spatio.

1) Prohibitos ist wegen des nachfolgenden pulsos überflüssig; durch seine Weglassung bekommt der Ausdruck strengere Geschlossenheit, indem nun curia deorum unmittelbar Apposition zu Capitolio wird.

8 8 venire debebis. Quid si [venire] noluerint?
8 8 [sine pignore] singulares.
9 2 crucibus [vivos] exposuit.
9 9 nescio quid .... [tale] degustatum est.
9 10 sanguis .... exceptus [et] esui datus.
9 14 credatis, nisi forte suaviorem eum experti [estis].
9 17 erroribus [vestris].
10 3 vobis [ipsis].
10 5 otiosum est [enim] etiam titulos persequi.
10 5 non ut cognoscatis, sed [ut] recognoscatis.
10 10 luctu publico [humatos] mortuos sint confessi.
10 11 generis [ipsius].
11 3 possidentes [apud se] conditionis melioris potestatem.
11 8 cerasia [Romanis] ex Ponto promulgavit.
12 1 de deis istis nomina solummodo video [et statuas].
13 9 dei veteres [vestri].
16 2 vastis in locis [et] aquarum egentissimus.
16 3 et [a] planta et tergo.
16 4 sacerdotibus adire licitum [erat].
16 10 [certa] caelestia adorandi.
16 11 diem solis laetitiae indulgemus alia longe ratione quam [de] religione solis.
19 1 primam [igitur] . . . auctoritatem.
19 5 non tam difficile est nobis exponere quam enorme, nec arduum sed interim longum [dinumerare].
20 1 mundus et saeculum et exitus[1] [rerum].
21 1 sectam istam ...., quam [scient] aliquanto novellam, ut Tiberianis temporibus ortam plerique sciunt.
21 3 necesse est igitur pauca [dicamus] de Christo.
21 5 [ex] fiducia patrum inflati.
21 8 de stupro filiae aut [de] coniugis alienae.
21 22 primores [Judaeorum].
23 3 alia vis pronuntietur in eo, qui ...., alia [in eo], qui. . .
23 8 nec [utique] divinitas.
24 1 crimen laesae [publice et] maxime Romanae religionis.
24 3 officia [vero] eius.

1) Es ist die Rede von der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen.

25 2 in tantum sublimitatis elatos [et inpositos].

25 8 vellet [et] Juno.

27 7 [repugnantium vel] rebellantium.

27 7 erumpunt adversus nos [proeliantur].

28 2 quis enim .... non [omni] mortuo potior [est]?

29 3 in Caesaris potestate, cuius [et nunc] et toti sunt.

30 4 illuc [sursum] suspicientes.

33 4 hominem te [esse] memento.

36 4 iidem sumus imperatoribus [ex ipso] qui et vicinis nostris

36 4 in ipsum [imperatorem].

37 1 item si [iidem] laesi vicem referre prohibemur.

37 3 ut aut ..... vindicetur .... aut [ut] doleat.

37 10 hostes iudicare maluistis, qui sumus plane non generis humani [hostes].

40 9 ut iam [et] hoc revincam.

41 5 si quid adversi infligitur, vestris [id] meritis deputatur.

41 6 quid colere [eos] perseveratis tam ingratos.

42 3 navigamus et nos vobiscum et [vobiscum] militamus.

42 4 sed [et] si.

42 7 quae tamen apud illos coetus venditantur, [quod ego] si desideravero, liberius [de suis], de propriis locis sumam.

45 7 verum [tamen] sempiterni.

46 2 sed dum [tamen] unicuique manifestatur.

46 7 [et] inlusores et conruptores.

46 13 christianus [contumeliosus].

46 17 perseverant [apud vos].

46 18 famae negotiator et [salutis] vitae.

47 2 igitur [et] philosophi.

47 2 philosophia [legibus] quoque eiecta est.

47 4 per quod [in] incertum miscuerunt etiam quod invenerunt certum.

47 5 deum [nostrum].

47 6 inexercitum et .... [in] rebus humanis.

48 1 eloquii [sui].

48 7 signatum et [per] ipsum .... exemplum.

48 9 disces [deum].

48 11 ut omnia [ex] aemulis substantiis ... constarent.

48 14 alius est [ignis], qui usui humano ....

49 2 [proinde] nullo titulo damnari licet.

50 5 praeconium castitatis [et pudicitiae].

50 8 Attica [quaedam] meretrix.

50 10 pro patria, [pro agro,] pro imperio.

50 12 ad lenonem damnandam potius quam ad leonem [putastis et] confessi estis.

50 13 [etiam] plures efficimur.

Die Fälle, in denen P Wörter von bloß stilistischem Wert bietet, die in F vermißt werden, deren Einsetzung aber der Darstellung nach der formalen Seite förderlich ist, sind die nachstehenden. Eckige Klammern zeigen sie an.

1 5 oderunt [homines], quia ignorant, quale sit quod oderunt.

1 6 et sunt tanti quanti [et] denotamur.

4 12 quod ulciscitur [lex].

5 3 [sed] tali dedicatore.

6 3 [nam] ne vel hieme.

7 7 nisi [si] inpii minus metuunt.

7 11 an [vero] famae credat?

9 9 legite, necubi relatum sit — [est] apud Herodotum, opinor — defusum brachiis sanguinem.

9 10 sanguinem recentem, de iugulo decurrentem [exceptum].

9 11 ructatus [proinde].

10 3 illa [nos] damnet.

10 7 si quantum litterae [docent].

12 2 materias sorores [esse].

14 3 dilectarum [iam pridem] amicarum.

17 2 ideo verus et tantus [est].

18 5 grammaticorum [tunc] probatissimi.

18 8 monumenta [reliquit] hodie.

21 6 pleniorem [quidem] .... capacitatem.

21 18 in crucem [Jesum] dedi sibi extorserint.

23 4 edatur hic [aliqui] ibidem.

23 10 daemonas [verum] utrobique.

24 10 omnium sit [deus].

25 5 [imperatoris] Marci.

25 16 ab hostibus [ergo].

26 1 [ipsis] temporibus.

28 1 [ex] qua velit fronte.

34 3 [tamquam] si habens.

35 9 omnibus [tot] Sigeriis.

37 2 vulgus invadit [lapidibus et incendiis].
37 10 non generis humani [tamen].
38 4 nihil [est] nobis dictu.
39 2 precationibus ambiamus [orantes].
39 7 paratiores [erunt].
40 8 nec Tuscia iam [tunc].
41 1 vos [rei] publicorum incommodorum inlices.
45 6 recogitate [ea].
45 7 qui [timentes] iudicat.
46 1 quibus [modis] probare possimus.
50 5 sese [Catanensium] Aetnaeis incendiis donavit.

Ein Überblick über die aufgeführten Stellen zeigt zunächst, daß F der entbehrlichen Wörter viel mehr bietet, fast dreimal soviel, als P, daß also die letztere Fassung ein entschiedenes Streben nach Kürze und Knappheit verrät. Bloße Zufälligkeiten der Textüberlieferung können hier wohl nicht gewaltet haben; dafür sind die Unterschiede, wie wir noch sehen werden, zu systematisch. Ebenso ist schwerlich die überarbeitende Tätigkeit eines Librarius anzunehmen. Denn warum sollte er in F soviel eingefügt und anderes Gleichwertiges, das er in seiner Vorlage fand, gestrichen haben? Oder umgekehrt, warum sollte ein solcher in P soviel ausgelassen und dennoch einiges, das stilistisch auf gleicher Linie mit dem Ausgelassenen steht, eingefügt haben? Vielmehr legt sich der Gedanke an den Verfasser selbst nahe, der aus seinem Stilgefühl heraus änderte. Nun ist es allerdings schwer, sich in das Stilgefühl eines andern zu versetzen und auf Grund desselben zu urteilen, und erst recht schwer ist dieses bei der höchst ausgeprägten Eigenart des Afrikaners; die eigene Subjektivität mischt sich zu leicht ein. Doch scheint mir die Ausmerzung dessen, was F an Mehr hat, und anderseits die Einfügung dessen, was P an Mehr aufweist, wirkliche stilistische Verbesserungen darzustellen, natürlich im Geiste Tertullians, so daß sich die Priorität des Textes F ergibt. Schon die bei Tertullian in allen Schriften hervortretende Vorliebe für prägnante Kürze spricht dafür. So hat auch Haverkamp über den durch P repräsentierten Text geurteilt: vulgata pressiora, cogitatiora, acutiora, ex secundis eius curis fuerunt[1].

1) Ausgabe des Apologetikums (1718) S. 292.

Im einzelnen ist noch Folgendes festzustellen. An 12 Stellen hat P den einfachen Ablativ, wo F den Ablativ mit einer Präposition hat; dem steht nur ein einziger umgekehrter Fall gegenüber. An 18 Stellen bietet F entbehrliche Pronomina, die in P fehlen, während das Umgekehrte nur in 2 Fällen zutrifft. F weist 18 mal überflüssige und in P ausgelassene Synonyma auf, P kein einziges dieser Art. In F finden sich 17 Konjunktionen, die in P vermißt werden; in P nur 4, die man in F nicht liest. F hat an 19 Stellen Wörter, die zur nähern Bestimmung dienen, wo diese Bestimmung auch aus dem Kontexte zu ersehen ist, während jene Wörter in P weggelassen sind; hingegen hat P 13 mal solche Wörter, die in F fehlen. In P treffen wir 10 mal die Ellipse des Verbums, das in F steht; das Umgekehrte zeigt sich 7 mal. Die Einfügung bzw. Auslassung von Adverbien hält sich in beiden Texten die Wagschale. Auch aus diesen Beobachtungen dürfte hervorgehen, daß P eine Überarbeitung von F ist.

VI. Stilistische Verfeinerungen in Ausdruck und Satzgefüge.

An einer Menge von Stellen kann man zweifelhaft sein, ob die größere Kraft oder Eleganz der Darstellung, beides im Sinne des tertullianischen Stiles aufgefaßt, auf seiten von F oder P liegt. Einem so peinlich auf die äußerste Ausnutzung seiner stilistischen Kunst bedachten Schriftsteller, und zumal bei einem Werke, das wegen seiner Bestimmung sichtlich auf ein glänzendes Gewand der Sprache Wert legt, ist es ja nicht leicht, immer nachzufühlen, was zu einer Änderung bewogen hat. Oft wird den Auktor, der sich nicht genug tun kann im Feilen, nur das Bestreben geleitet haben, im Ausdruck zu wechseln[1]. Eben wegen dieser sprachlichen Feinheiten muß aber auch als ausgeschlossen gelten, daß die Umformungen auf die Rechnung eines spätern Rezensenten zu setzen sind, geschweige denn daß

1) Auch Hartel (s. zweitfolgende Anm.) S. 18 bemerkt, daß zahllosen Variationen zwischen Ad nat. und Apolog. „keine stilistische oder andere Absicht, sondern nur das Bestreben zugrunde liegt, den einmal gebrauchten Ausdruck nicht wieder zu gebrauchen".

sie als gewöhnliche Varianten der Handschriften eingeschätzt werden dürften.

Diese zahlreichen Fälle unter Gegenüberstellung der Texte dem Leser zu unterbreiten, würde zuviel Raum erfordern, da die Hervorhebung einzelner Wörter oder Satzverbindungen nicht genügt, um ein Urteil zu ermöglichen, sondern ganze Sätze und Abschnitte abgedruckt werden müßten. Zur Nachprüfung mögen nur die Stellen hier angeführt werden.

1 4. 7. 11 2 10. 18. 19 3 7 4 3. 13 5 2. 7 6 2. 3. 5. 10 7 1. 2 8 1. 3. 8 9 3. 6. 7. 8. 17. 20 10 3. 10 11 1. 11 12 1. 2. 4 13 1. 6. 7. 9 14 6. 8 15 2. 3. 5 16 1. 2. 6. 8. 13 17 5 18 5 19 1. 3. 4. 5. 6 20 2. 4 21 3. 4. 7. 10. 11. 12. 14. 15. 17. 18. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 29. 30 22 1. 6. 8. 10 23 3. 6. 8. 11. 12. 14. 19 24 2. 3 25 2. 4. 8. 9. 13. 14. 17 26 1. 2. 3 27 4. 5. 6. 7 28 1. 4 29 1. 2. 3. 5 30 1. 4. 5 31 1 32 3 33 2. 3. 4 34 2. 3 35 2. 4. 7 36 1 37 8. 9. 10 38 1. 2. 3 39 2. 15. 18 40 1. 2. 4. 7. 13 41 1. 2. 3. 4. 6 42 1. 3 43 2 44 2 45 1. 7 46 4. 5. 13. 14. 17 47 1. 9. 10. 14 48 2. 12. 13 50 5. 6. 9.

An andern Stellen dürfte es dagegen auf der Hand liegen, daß die stilistischen Verbesserungen in P zu suchen sind. Auch hier muß ich mich aus dem oben genannten Grunde darauf beschränken, die Fundorte zu verzeichnen.

1 3. 8. 9. 10. 11. 12. 13 2 1. 5. 12. 13. 17. 18 3 4. 5 4 5. 10. 13 5 3. 4. 6 7 3. 5. 6 8 9 9 1. 5. 7. 8. 9. 14. 18 10 3. 5. 9. 10 11 3. 5. 6. 10 12 5. 7. 15 1. 2 16 2. 3. 4. 7 18 3 19 3. 5 20 2. 3 21 27. 28. 29. 30 22 1. 2. 3. 6. 9. 10 23 2. 4. 9. 10. 17 24 9 29 5 32 2 33 2 34 2 35 2. 6. 7. 10. 11 37 2. 3 38 5 39 6. 12. 14. 16. 18. 19 40 6. 7. 9. 12 41 1. 6 42 4. 7. 9 44 1. 3 45 3. 4. 7 46 1. 4. 7. 9. 10. 15 47 6. 8. 9. 11. 12 48 1. 3. 4. 6. 9. 15 49 4. 5 50 3. 4. 6. 8. 9. 10. 11. 15.

VII. Verhältnis von F und P zu der Schrift Ad nationes.

Das Apologetikum ist in demselben Jahre 197 wie die zwei Bücher Ad nationes geschrieben, und zwar bald nach diesen[1]; ja, während der Verfasser Ad nat. bearbeitete, beschäftigte ihn schon der Entwurf des Apologetikum[2]. Aus diesen Gründen und bei der nahen Verwandtschaft des Inhaltes finden sich sprachliche Anklänge. Deshalb ist auch unter diesem Gesichts-

1) A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1904. II, 2, 258: Ad nat. Sommer oder Herbst 197, Apol. gegen Ende 197.

2) Hartel, Patristische Studien II (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. Hist.-phil. Kl. Bd. 121 [1890] S. 15.

punkt die gegenseitige Beziehung von F und P zu beachten. Ich benutze das von Hartel[1] angefertigte Verzeichnis der Parallelstellen des Apologetikum und der Schrift Ad nationes und zitiere die letztere mit den Seiten- und Zeilenzahlen der Ausgabe von Reifferscheid und Wissowa im Wiener Korpus.

F	Ad nat.	P
1 9 si nullum odii meritum deprehendatur . . . .; si vero de merito constet, non modo nihil odio detrahatur . . .	I 1 (p. 59 16–19) si nullum erit meritum odii . . . .; sin vero causa constiterit, nihil odio detrahetur	si nullum odii debitum deprehendatur . . .; si vero de merito constet, non modo nihil odii detrahatur . . .
1 10 sed non ideo, inquit, bonum praeiudicatur, quia multos convertit	I 1 (p. 59 22) non utique eo bono praeiudicari, quia plerosque convertat	sed non ideo, inquit, bonum, quia multos convertat[2]
6 8 Serapidem et Isidem . . . . Capitolio prohibitos i. e. curia deorum pulsos	I 10 (p. 76 3. 4) Serapem et Isidem . . . . prohibitos Capitolio Varro commemorat.	Serapidem et Isidem . . . . Capitolio i. e. curia deorum pulsos[3]

1) a. a. O. S. 21—84.

2) Das Fehlen des praeiudicari in P ist nicht allein durch die Vorliebe Tertullians für die Ellipse des Verbums (Hoppe S. 144) zu erklären, indem zu bonum ein esse zu ergänzen ist, sondern hat einen tiefern und sachlichen Grund. Wenige Zeilen vorher (1 9) ist nämlich das gleiche Wort in einem Sinne gebraucht worden, der hier nicht passen würde. Dort drückt es das unbewußte und wider Willen in dem Verweigern einer gerichtlichen Untersuchung liegende Urteil aus, das Christentum müsse etwas Gutes sein (quod nesciunt, praeiudicant id esse, quod si sciant, odisse non poterant); es ist das geheime und unausgesprochene Zeugnis einer innern Gesinnung, ähnlich wie 4 4. In unserer Stelle dagegen bedeutet es das laute und ausdrückliche Zeugnis einer zutage liegenden Tatsache. In dem einen Falle liegt für den Sinn der Nachdruck auf dem prae, im andern Falle auf dem iudicari, und in diesem letztern Falle ist praeiudicari fast gleichbedeutend mit praedicari. Um nicht kurz nacheinander dasselbe Wort in sehr verschiedenen Bedeutungen zu verwenden, läßt P es aus. F hingegen hat es beibehalten in engem Anschluß an Ad nat., wo es in der andern Bedeutung nicht vorausgeht. Hier zeigt sich deutlich, daß in P und nicht in F die bessernde und feilende Hand gewaltet hat.

3) Vgl. oben S. 73 A. 1.

7 7 unde extraneis notitia, cum semper etiam piae initiationes ... etiam ab arbitris caveant....?	I 7 (p. 68 25) extraneis unde notitia, cum etiam iusta et licita mysteria omnem arbitrum extraneum caveant?	unde extraneis notitia, cum semper etiam inpiae initiationes ... et arbitris caveant ...?[1]
7 8 cum aliquid veri defert	I 7 (p. 67 8) cum vera defert	cum aliquid veri adfert
7, 9 quasi officio nuntiandi functa rem tradit; exinde res tenetur	I 7 (p. 67 13) quasi officio nuntiandi functa decedit; exinde res tenetur	quasi officio nuntiandi functa rem tradit et exinde res tenetur
40 6 contestantur ipsae urbes, in quibus nati moratique sunt	I 9 (p. 73 25) oppida approbant, in quibus nati morati sepulti sunt	contestantur ipsae urbes, in quibus nati mortuique sunt.

Es ist klar, daß in diesen Stellen F sich näher an Ad nat. anschließt als P[2]. Dafür ist die nächstliegende Erklärung in der Annahme zu suchen, daß F entstand, als die betreffenden Wendungen aus Ad nat. dem Verfasser noch frisch und geläufig waren, während sie bei der in P vorliegenden Revision schon ferner gerückt waren, und er seinem Texte freier gegenüber stand[3], also in der Annahme, daß P die spätere Bearbeitung

1) Trotzdem P inpiae und F piae hat, bleibt der Sinn der gleiche, nur daß die Spitze des Gedankens anders gewendet ist. Nach F heißt es: da immer sogar die erlaubten Mysteriendienste (und darum erst recht die unerlaubten) .... sich vor Zeugen hüten. Nach P heißt es: da immer (nicht bloß die erlaubten, sondern) auch die unerlaubten Mysteriendienste .... sich vor Zeugen hüten. Mit solch souveräner Sicherheit und zugleich Feinheit konnte nur der Verfasser selbst seine Texte meistern.

2) Hartel (a. a. O. S. 21), der F für eine spätere Rezension des Originals hält, ist sogar der Meinung, daß diese „hie und da nach den Büchern Ad nat. hergerichtet wurde".

3) A. Hauck (Tertullians Leben u. Schriften. Erlangen 1877. S. 71), der den Unterschied von F und P nicht berücksichtigt, ist der Meinung: „Anfangs scheint er den Wortlaut der früheren Schrift vor Augen gehabt zu haben; er feilte an den einzelnen Sätzen. Später werden die Berührungen seltener und erscheinen dann mehr gedächtnismäßig". Die Beobachtung ist richtig und bestätigt unsere Auffassung: die in den

darstellt. Zugleich wird es daraus wahrscheinlich, daß P erheblich später als F fällt.

Dem scheint freilich eine Stelle entgegen zu stehen, an der P näher mit Ad nat. verwandt ist als F. Es ist folgende:

F	Ad nat.	P
1 11 malefici gestiunt latere, devitant adparere, trepidant adprehensi, negant accusati	I,1 (p. 60 7) (rei) gestiunt latere, devitant adparere, trepidant deprehensi, negant accusati	malefici gestiunt latere, devitant adparere, trepidant deprehensi, negant accusati[1]

Indes ist hier die Variation eine so leichte, daß sie sich aus der Sucht des Feilens und Änderns sozusagen um jeden Preis, das sich auch sonst allenthalben zeigt (vgl. oben S. 72 f. 78), erklären läßt, ohne daß eine Einwirkung von Ad nat. anzunehmen ist. Wenn man damit die andern Stellen vergleicht, namentlich 1 10 6 8 7 7. 9 40 6, so dürfte das aus ihnen gewonnene Ergebnis nicht beeinträchtigt erscheinen.

VIII. Ergebnisse.

Durch die bisherigen Untersuchungen hat sich, vorerst ganz im allgemeinen gesprochen, herausgestellt, daß Text P entschieden

Anfangskapiteln des Apol. stärkere Anlehnung an die Bücher Ad nat. ist bei der Revision im Einklange mit dem Verhalten der späteren Kapitel beseitigt worden.

1) Callewaert (S. 328 f.) behauptet, daß an manchen Stellen die Hss. außer F dem Ad nat. näher stehen als F. Die dafür neben dem obigen angeführten zwei Beispiele, die sich auf die beiderseitigen ersten Kapitel beschränken, scheinen mir dies nicht zu beweisen. Die Einfügung eines der Deutlichkeit halber gebotenen nescire (1 9 malunt nescire, quia iam oderunt), das in F fehlt, aber in Ad nat. gelesen wird; die Wendung christianus vero quid simile? (1 12) in P, statt nihil simile (ohne Frageform) in F, gegenüber dem christiani vero quid tale? in Ad nat. — sie erklären sich genügend durch stilistische Feilung in P, ohne daß eine Anpassung an Ad nat. notwendig anzunehmen ist. Ein drittes von Callewaert gebrachtes Beispiel muß ausscheiden, weil es auf einem offenbaren Fehler von P und anderen Hss. seiner Klasse beruht: statt natura alia, was keinen Sinn ergibt, ist in Übereinstimmung mit F zu lesen naturalia.

besser ist als Text F. Zwar ist auch ihm das mit jeder handschriftlichen Überlieferungsreihe verbundene Schicksal nicht erspart geblieben, daß er manche Verderbnisse aufweist; aber sie sind viel weniger zahlreich als bei F. Doch kam es nicht darauf an, dieser Frage näher nachzugehen, vielmehr handelte es sich um die innere und wesentliche Güte der beiden Textgestaltungen.

In dieser Hinsicht fällt ins Gewicht, daß an 15 Stellen P den Sinn erweitert oder genauer gibt (s. oben II). Wenn die Unterschiede auch nicht tief gehen, was ja bei einer von vornherein so sorgfältig angelegten und auf der Vorarbeit der Bücher Ad nat. beruhenden Schrift nicht wunder nehmen kann, so sind sie doch beachtenswert und stellen Verbesserungen dar. In 103 weiteren Stellen finden die Gedanken durch P einen besseren und schärferen Ausdruck (s. oben III). Dem geht zur Seite, daß P einesteils 31 mal Satzteile oder bezeichnende Einzelwörter eingeschoben und andernteils 25 mal solche in F gestrichen hat, und daß diese Einfügungen und Auslassungen ebenfalls dem Zwecke dienen, die Klarheit und Eindringlichkeit der Darstellung zu steigern (s. oben IV). Ferner zeigt sich an einer Menge von Beispielen, die sich gleichmäßig durch die ganze Schrift hindurch erstrecken (s. oben V und VI), wie der Text unter dem Gesichtspunkte der stilistischen Form einer Revision unterzogen worden ist, wobei man zwar in einer Minderzahl von Fällen ungewiß sein mag, ob in F oder P die bessere d. h. überarbeitete Form zu finden ist, in der weit überwiegenden Mehrzahl aber P dieser Charakter zuerkannt werden muß. Sonach dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß P eine Textgestaltung bietet, die der von F in jeder Beziehung überlegen ist, was nicht ausschließt, daß P an einzelnen Stellen, die offenbar verderbt sind, aus F verbessert werden kann.

Dieses Ergebnis steht in diametralem Gegensatz zu der Ansicht Callewaerts und der von ihm beeinflußten Gelehrten (s. oben S. 10f.), nach der F durchgängig den Vorzug verdient.

Es ergibt sich indes noch mehr. Die erwähnten Änderungen können in ihrer geschlossenen Gesamtheit und einheitlichen Richtung nicht den Zufälligkeiten der Überlieferung, denen P etwa unterworfen gewesen ist, der Tätigkeit dieses und jenes Abschreibers oder Rezensenten beigemessen werden. Sie müssen

vielmehr auf eine einzige Hand zurückgehen. Diese einzige Hand kann nur die des Verfassers selbst gewesen sein. Denn wer anders hätte ein Interesse daran gehabt, eine auch in der ursprünglichen Fassung in jedem Betracht ausgezeichnete Leistung noch zu überarbeiten, und wer anders hätte es vermocht, in die höchst eigenartige Dialektik, in die höchst eigenartige Sprache eines Tertullian soweit einzudringen, die Kunst des Meisters so zu übertrumpfen, daß er den Text P hätte schaffen können?

Gerade bei Tertullian ist eine derartige Neubearbeitung nichts Singuläres. Wir wissen, daß er die Schrift Adv. Marcionem dreimal vorgenommen hat, wobei freilich die dritte Ausgabe nur dadurch veranlaßt war, daß ihm die zweite vor der Vollendung entwendet und in fehlerhaften Abschriften in die Öffentlichkeit gebracht worden war. Leider besitzen wir nur die Bearbeitung letzter Hand [1]. In dieser aber deutet er (I, 1) die Art der Umarbeitung an: sie war durchgreifend und erstreckte sich auf das Ganze (varietas in disperso); sie bestand sowohl in Verbesserungen als auch in Hinzufügungen [2]. Ebenso liegt, wie wir sahen, die Sache beim Apologetikum. Es ist ferner zu beachten, daß er kurz nach seinem Übertritte, im ersten Eifer des Konvertiten, die Feder zur Verteidigung der neugewonnenen Religion ansetzte und die Bücher Ad nationes verfaßte. Sie sind mit zornsprühender Hast geschrieben, so daß er auch von ihnen das properatum hätte aussagen können, womit er die erste Ausgabe der Schrift Adv. Marcionem charakterisierte (I, 1). Das sogleich darauf in Angriff genommene Apologetikum ist zwar

1) Die Art von Rekonstruktion der zweiten Ausarbeitung, die Kroymann in seiner Ausgabe (Corp. script. eccles. lat. XXXXVII) versucht hat, ist von A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians Adv. Marc. (Texte u. Untersuchungen zur altchristl. Literaturgesch. 38, 2) S. 94—100 abgelehnt worden.

2) Ich schließe mich hier der Interpunktion Bills a. a. O. S. 6 an: emendationis necessitas facta est. Innovationis eius occasio aliquid adicere persuasit. Zunächst bezieht sich emendatio allerdings auf die Schreibfehler, mit denen die Exemplare der zweiten Bearbeitung behaftet waren; allein der Verfasser hat damit schwerlich sagen wollen, die innovatio sei auf diese beschränkt gewesen, und die weitere Bearbeitung habe nur in dem aliquid adicere bestanden, zumal da er selbt die erste Ausgabe als properatum bezeichnet.

ruhiger und vornehmer gehalten, aber wir begreifen, daß der Verfasser später das Bedürfnis empfinden konnte, es nochmals in umfassender Weise durchzufeilen. Das Werk wendete sich zunächst an die oberen Schichten der gebildeten Gesellschaft, deren literarischem Feingeschmack Rechnung zu tragen war; in Verbindung mit Ad nat. bezeichnet es wahrscheinlich den Anfang der schriftstellerischen Tätigkeit seines Verfassers als Christen — nur die kleine Flugschrift Ad martyres scheint voraufgegangen zu sein[1] —, ja vielleicht den Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit überhaupt, und steht literarisch genommen auf dem Höhepunkte seines Schaffens[2]; es wendete sich an einen weiten Kreis von Lesern, Heiden und Christen, und scheint ihn auch gefunden zu haben, da es schon in der Ausgabe erster Hand eine große Verbreitung erlangte, wie es sich unten als wahrscheinlich herausstellen wird — alles Gründe, die eine Rückkehr zu diesem Glanzstücke, eine neue Durchsicht wünschenswert machen mochten. Vielleicht waren auch die vielen Schreib- oder Lesefehler, von denen F entstellt ist, zu einem Teil bereits in den ursprünglichen Abschriften vorhanden, so daß derselbe Fall des mendosissime descriptum gegeben war, über das Tertullian in bezug auf die Bücher Adv. Marcionem (I, 1) zu klagen hatte und das den Anlaß zu einer neuen Bearbeitung dieser gab.

Die besondere und nähere Beziehung, in der F zu der Schrift Ad nat. steht (s. oben VIII), ist auch Hartel nicht entgangen. Sein Schluß aber, der übrigens nicht weiter begründet ist, daß F eine zweite, mit Hilfe der Bücher Ad nat. „hergerichtete" Rezension ist, kann nach allem Gesagten nicht richtig sein. Das Verhältnis erklärt sich ungezwungen durch den Umstand, daß F unmittelbar nach Abschluß des Ad nat. und unter unmittelbarer Benutzung desselben entstand, P hingegen später fällt. So ist hiermit eine neue Stütze für die bisherigen Ergebnisse gewonnen.

---

1) Ich folge den Ansätzen von P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrét. I (Paris 1901) S. 193 ff.

2) P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrét. II, 219: das Apologetikum ist le centre de l'oeuvre entière de Tertullien, le foyer d'ou son génie a rayonné dans tous les sens. Plus d'une fois, en d'autres domaines, nous y retrouverons le point de départ de ses idées ou de ses théories.

Der zeitliche Abstand der beiden Bearbeitungen läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit durch Heranziehung gelegentlicher Texteszeugen aus dem Altertum etwas genauer bestimmen, womit auch einiges Licht auf die Verbreitungsgeschichte von F fällt.

Wie durch Harnack[1] bewiesen wurde, hat Eusebius in der Kirchengeschichte (und auch im Chronikon) eine alte griechische Übersetzung des Apologetikum benutzt und wörtliche Zitate aus ihr gebracht. Harnack setzt ihre Entstehung in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts und möchte sie dem Julius Afrikanus zuschreiben[2]. Die Stelle Euseb. II, 2, 5. 6 = Apol. 5 1. 2 ergibt nichts für unseren Zweck. Bei der Stelle Euseb. III, 20, 7 = Apol. 5 3 ist es zweifelhaft, ob der Übersetzer F oder P vor sich hatte, indem das ἅτε ἔχων τι συνέσεως ebensogut einem quia homo (F) als qua et homo (P) entsprechen kann. Ähnlich verhält es sich mit Euseb. III, 33, 3 = Apol. 2 6. 7, wo τί αὐτῷ λοιπὸν εἴη πρακτέον griechischem Sprachgebrauch gemäß sowohl auf quid de ceteris ageret (F) als auf quid de cetero ageret (P) zurückgehen kann. Unentschieden muß die Frage hinsichtlich der folgenden Stelle bleiben.

F	Euseb.	P
5 3 maxime Romae . . . . . Tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur	II, 25, 4 ἡνίκα μάλιστα ἐν Ῥώμῃ . . . Τοιούτῳ τῆς κολάσεως ἡμῶν ἀρχηγῷ καυχώμεθα	cum maxime Romae . . . . Sed tali dedicatore damnationis nostrae gloriamur

Diese Stelle zeigt auf der einen Seite Anschluß an P (ἡνίκα — cum), auf der anderen Seite an F (durch Auslassung des sed). Wegen des schlechten Zustandes der Fuldaer Abschrift von Text F ist es sehr wahrscheinlich, daß in dieser ein ursprünglich in F stehendes cum weggefallen ist — die Bremer Hs. der Varianten hat es —, so daß ein Anschluß der griechischen Übersetzung an F festzustellen wäre. Deutlicher geht dies indes aus zwei anderen Stellen hervor, namentlich aus der zweiten.

1) Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur VIII, 4 [1892]).

2) a. a. O. S. 31 ff.

F	Euseb.	P
2 8 nihil aliud se de sacramento comperisse	III, 33, 3 *οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εὑρηκέναι*	nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse
5 7 leges istae, quas adversus nos soli executuntur..., quas Traianus . . . quas nullus Vespasianus . . . . nullus Hadrianus . . . . nullus Pius....	V, 5, 7 *νόμοι οὗτοι, οἷς* [Codd.: *οἳ*] *καθ' ἡμῶν μόνων ἔχονται . . . . . οὓς οὔτε Οὐεσπασιανός . . . οὓς Τραϊανός . . . . . οὓς οὔτε Ἁδριανός . . . οὔτε ὁ Εὐσεβής*	leges . . . . exercent . . . . quas Traianus . . . . quas nullus Hadrianus . . . nullus Vespasianus . . . . nullus Pius . . .[1]

Wenn sonach der Meinung Callewaerts (S. 326. 347), F müsse der griechischen Übersetzung trotz der Freiheiten, die sich diese erlaubt, zugrunde gelegen haben, beizustimmen ist, so ist dessen weiteres Urteil: le texte de Rufin se rencontre assez souvent avec les principales variantes du manuscrit de Fulda und das gleichlautende Kroymanns[2]: unde liquet hanc recensionem [F], quamvis altera sit inferior, iam Rufini aetate fuisse vulgatam nicht im vollem Umfange aufrecht zu erhalten. Wie durch Harnacks[3] Untersuchung bewiesen ist, hat Rufin in der Bearbeitung der eusebianischen Kirchengeschichte drei der dortigen Zitate aus Tertullian einfach aus dem Griechischen zurückübersetzt und nur zwei dem Original entnommen. Von diesen zwei berührt sich das eine je an einem Punkte sowohl mit F als auch mit P, während es an zwei weiteren Punkten von beiden abweicht, nämlich:

F	Rufinus[4]	P
5 3 Neronem in hanc sectam maxime	II, 2, 6 Neronem ... cum maxime Romae	Neronem ... cum maxime Romae ...

1) Vgl. oben S. 15f.

2) Aem. Kroymann, Quaestiones Tertullianeae criticae. Oeniponte 1894. p. 14 (nach Callewaert S. 326 f zitiert; die Schrift selbst war mir nicht zugänglich). Sämtliche Stellen sind auch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 686 f. verzeichnet.

3) a. a. O. S. 31 ff.

4) Nach der Ausgabe Mommsens: Eusebius Werke II, 1. Leipzig 1903 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. IX, 1).

Romae . . . ferocisse. Tali dedicatore . . . sed quia et homo . . . tales semper nobis insecutores . . .	. . . ferocisse. Tali dedicatore . . . . sed quasi homo . . . . tales nobis semper insecutores . . .	ferocisse. Sed tali dedicatore . . . qua et homo . . . . tales semper nobis . . .

Hingegen zeugt folgende Stelle durchaus dafür, daß ein mit F zusammenhängender Text sich in den Händen Rufins befand [1]

F	Rufinus	P
5 2 in saeculum intravit, adnuntiata sibi . . . . quae illic veritatem istius divinitatis revelaverant . . .	II, 2, 6 in saeculum intravit, adnuntiata . . . quae illic veritatem istius divinitatis revelaverant . . .	in saeculum introivit, adnuntiatum . . . quod illic veritatem ipsius revelaverat . . .

Ähnlich wie mit Rufin dürfte es stehen mit der von Caspari [2] veröffentlichten Altercatio Heracliani laici, die um 366 geschrieben ist. Sie bringt (S. 143) einen Abschnitt aus Apol. 21 12—14, den Callewaert S. 347—349 verglichen hat mit dem Ergebnisse, daß die Hauptlesarten von F durch die Altercatio bestätigt werden. Dies ist nur insofern richtig, als A mit F in zwei Varianten übereinstimmt (Auslassung der in P gelesenen Worte ita de spiritu spiritus et de deo deus; structa statt instructa in P), während in zwei Lesarten A mit P (extenditur statt expanditur in F — ut lumen statt et lumen in F) zusammentrifft und sie in sechs weiteren (materia — qualitatum — de spiritu sancto et de deo modulo — alterum — exinde — Auslassung der Wörter adfatur, docet, operatur) sowohl von F als auch von P abweicht. Dieser Befund in Verbindung mit dem bei Rufin legt doch die Vermutung nahe, daß im 4. Jahrh. ein aus F und P gemischter Text vorhanden war. Anderseits gibt er aber auch keinen Anhalt für eine Verbreitung von P in seiner reinen Gestalt. So kann immerhin auch die Altercatio ein Zeuge dafür sein, daß F das Feld beherrschte.

---

1) Auch Aem. Kroymann, Quaestiones Tertullianeae criticae, pars I. Goetting. 1893, S. 14 ist der Meinung, daß F dem Rufin vorgelegen hat.

2) Kirchenhistorische Anecdota. Christiania 1883. S. 131—147.

Das Gleiche ist zu sagen in bezug auf die Etymologiae Isidors von Sevilla, die an zahlreichen, von M. Klußmann[1] gesammelten Stellen, die Werke des Afrikaners benutzen. Die zwölf aus dem Apologetikum stammenden Stellen hat Callewaert S. 349 f. einer Untersuchung unterzogen, auf die ich mich stütze. Da die Benutzung eine ziemlich freie ist, tragen nur vier Stellen für unsere Frage etwas aus. Eine dieser (Etym. XIX, 6, 2 = Apol. 48 14) folgt P in der Auslassung eines entbehrlichen Wortes. Auf eine zweite (Etym. VI, 3, 5 = Apol. 18 5) legt Callewaert den größeren Wert für seine Annahme, daß Isidor eine Handschrift von F gehabt habe, in Wirklichkeit jedoch hält hier der Text Isidors mehr die Mitte zwischen beiden Fassungen, wie der nachstehende Vergleich zeigt.

F	Isidor	P
Ptolemaeus, quem Philadelphum supernominant, eruditissimus rex et omnis litteraturae sagacissimus	maxime Ptolomaeus, cognomento Philadelphus, omnis litteraturae sagacissimus	Ptolomaeorum eruditissimus, quem Philadelphum supernominant et omnis litteraturae sagacissimus.

Zwei andere Stellen (Etym. V, 27, 26 = Ap. 7 8; Etym. V, 27, 35 = Ap 9 7) verraten in einem einzelnen Wort Anschluß an F.

Aus dem Verhör der Zeugen Eusebius, Rufinus, Altercatio, Isidor ergibt sich, daß für die Zeit vom 3. bis 7. Jahrh. nirgends mit Sicherheit das Vorhandensein des reinen P-Textes nachzuweisen ist, daß vielmehr F entschieden die Vorherrschaft behauptet.

Wie ist das zu erklären, wenn P eine vom Auktor selbst verbesserte und herausgegebene Bearbeitung darstellt? Schon oben S. 82 ist aus einem kleinen Anzeichen geschlossen worden, daß P erheblich später als F entstand. Dieses Anzeichen wird durch die Verbreitungsgeschichte verstärkt; denn eine bald erfolgende Neuausgabe hätte der älteren Ausgabe erfolgreiche Konkurrenz machen müssen, statt ihr das Feld zu überlassen. Das Apologetikum als die gründlichste und beredteste Verteidigungsschrift, die das Christentum aufzuweisen hatte, dürfte rasch bei

1) Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis collegit et explanavit. Hamburg 1892 (Programm).

Freund und Feind Beachtung und Verbreitung gefunden haben[1], besonders als durch die Verfolgung unter Septimius Severus nach der toleranten Regierung des Commodus die Christenfrage wieder aktuell und brennend geworden war. Der Markt war befriedigt, als die zweite Ausgabe erschien, und dieser Umstand ist deren Absatz hinderlich gewesen. Vielleicht hat aber noch etwas anderes mitgewirkt. Im Jahre 207 trat Tertullian auf die Seite der Montanisten und warf sich immer stärker und leidenschaftlicher zu ihrem Anwalt auf. Das vernichtete sein Ansehen in der Kirche und wird auch der Weiterverbreitung des Apologetikum im Wege gestanden haben. Wenn wir annehmen, daß nicht lange vor 207 die neue Bearbeitung ausgegeben wurde, so wird es begreiflich, daß sich von ihr im Altertum keine bestimmten Spuren finden, sondern die erste Bearbeitung im Gebrauche blieb. Nach 207 kann die Revision nicht stattgefunden haben, weil in ihr keinerlei montanistische Ideen oder auch nur Anklänge an solche zutage treten, obschon es nicht schwer gewesen wäre, in manchen Teilen, wie den über Martyrium, Keuschheit und Prophetie handelnden, sie anzubringen.

Für eine heutige Ausgabe des Apologetikum folgt die Notwendigkeit, den Text von den Sonderlesarten des Fuldensis rein zu erhalten und sie nur zur Verbesserung von offenbar verderbten Stellen der anderen Handschriften heranzuziehen. Im kritischen Apparat sind sämtliche Varianten des Fuldensis, wenigstens soweit sie nicht auf offenbaren Lese- oder Schreibfehlern beruhen, gesondert zu verzeichnen, um so eine Rekonstruktion der ersten Bearbeitung zu bieten. Öhler, der das Verhältnis des Codex Fuldensis zu den übrigen im allgemeinen richtig erkannt hatte, hat denn auch seinen Text nur aus diesen übrigen hergestellt, so daß seine Ausgabe in dieser Hinsicht bis jetzt die beste ist. Der Weg, den nach dem Vorgange älterer Herausgeber Rauschen betreten hat, und zwar mit gesteigertem Maße in seinen beiden Ausgaben, indem er einen eklektisch aus dem Fuldensis und den anderen Handschriften gewonnenen Text

1) P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrét. I, 248: Si jamais livre fut un acte, c'est bien celui-là. Donc, ce n'est point seulement notre impression qui importe, c'est encore et surtout celle des gens pour qui fut écrit le livre.

vorlegte und in diesen möglichst viel Variantengut aus dem ersteren aufnahm, war in dieser zweifachen Rücksicht ein Irrweg.

IX. Zur Erklärung und Textkritik einzelner Stellen.

2 6 (Plinius) adlegans, praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo et ad confoederandam disciplinam homicidium adulterium fraudem perfidiam et cetera scelera prohibentes.

Die Pliniusstelle (ep. 10, 96) lautet: Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent. — Das seque sacramento . . . obstringere steht nicht dem carmenque . . . dicere parallel, sondern dem ganzen Infinitivsatze stato die . . . dicere secum inv. Sonst wäre dem Berichterstatter das seltsame Mißverständnis zugestoßen, die Christen pflegten jedesmal bei ihren nächtlichen Gottesdiensten sich von neuem eidlich zur Meidung gemeiner Verbrechen zu verpflichten, woran ja nicht zu denken ist. Da nun anzunehmen ist, daß der Christ Tertullian den Plinius richtig verstanden hat, kann er nicht den Plural prohibentes, zu coetus antelucanos gehörig, geschrieben haben. Es wird daher mit van der Vliet[1] prohibentem, auf disciplinam bezogen, zu lesen sein, was auch Rauschen adoptiert. Nur in diesem Sinne kann auch Hieronymus, der das Apologetikum eingesehen hat[2], den Text Tertullians verstanden haben, weil er schreibt: praeter . . . antelucanos coetus ad canendum cuidam Christo ut Deo nihil aput eos repperiri. Praeterea ad confoederandam disciplinam vetari ab his homicidia . . . .[3] Hieronymus, der hier ausdrücklich das Apologetikum zitiert, wird pro-

1) Studia ecclesiastica I. Lugduni Batav. 1891.

2) Harnack, Die griech. Übersetzung des Apol. S. 27.

3) Chronik A. Abr. 2124 (Eusebi Chronicor. libri duo. Ed. A. Schoene. Berol. 1866. II, 165).

hibentem gelesen haben, wie er auch das von Haverkamp eingesetzte ut deo statt et deo unserer Handschriften las.

Hieronymus wie auch der griechische Übersetzer bei Eusebius (Hist. eccles. III, 33, 3: *καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν κωλύεσθαι φονεύειν . . .*) fanden in ihrer Vorlage auch das ad confoederandam disciplinam, und doch ist es schwerlich richtig, weil es keinen erträglichen Sinn gibt. Öhler, dem Rauschen folgt, erklärt: i. e. quasi foedere ac sacramento simul et *ὁμοθυμαδόν* sanciendam; Kellner übersetzt: „zu dem Zwecke, die Disziplin zu befestigen"; Waltzing: pour s'astreindre tous ensemble à une discipline. Allein confoederare aliquid kann seiner bestimmten Bedeutung nach nichts anderes bezeichnen als „etwas zu einem Bunde vereinigen", hier also: „die Sittenzucht der Christen zu einem Bunde einigen", was doch nichts heißen würde. Alle andern Erklärungen tragen Willkürliches hinein. Und hätte der sachkundige Tertullian, und dazu im Widerspruche mit seiner Quelle, referieren können, der Mysterien-Gottesdienst der Christen hätte den Zweck, die Sittenzucht zu stärken? Ich glaube, daß statt confoederandam zu lesen ist confoederandum. Dann steht dieses Wort parallel dem canendum, und disciplinam parallel dem coetus antelucanos und ist wie jenes unmittelbares Objekt zu comperisse. Der Satzbau ist antithetisch und chiastisch. Zwei Dinge hat Plinius über das Religionswesen (sacramenta) der Christen erfahren: erstens hinsichtlich des Kultus den mit Hymnengesang gefeierten Gottesdienst, zweitens hinsichtlich der das Gemeinschaftsband bildenden (confoederandum) sittlichen Verpflichtungen die den Mord usw. verbietende Zucht[1].

2 8 Latronibus vestigandis per universas provincias militaris statio sortitur; in reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est: ad socios, ad conscios usque inquisitio extenditur. Solum christianum inquiri non licet. . .

Alle Erklärer wollen sortiri passivisch genommen wissen und übersetzen demnach, für jede Provinz sei je eine Abteilung von Soldaten zur Verfolgung der Räuber durchs Los bestimmt worden. Allein dann müßte es entweder stationes (Plural) oder per unamquamque provinciam heißen. Auch ist es vom mili-

1) Davies, Tertullian and the Pliny-Trajan Correspondence (Journal of theological Studies 14 [1913], 407—414) war mir nicht zugänglich.

tärischen Gesichtspunkte aus schwer denkbar, daß, wie nach jener Deutung angenommen werden müßte, die Polizeizwecken dienende Provinzialmiliz durchs Los zusammengesetzt, oder daß gar aus den Linientruppen dieserhalb Abteilungen nicht abkommandiert, sondern ausgelost worden wären[1]. Dagegen ist es wohl denkbar, daß eine nicht unter straffster Disziplin stehende Polizeitruppe, so oft als eine Räuberbande aufzuspüren war, was ja Soldaten wenig reizen konnte, selbst die erforderlichen Mannschaften durch das Los bestimmen durfte; aus selbstverständlichen Gründen kann nicht jedesmal die zur Sicherheit einer ganzen Provinz bestellte größere Abteilung ausmarschiert sein. Es ist daher weder nötig noch naheliegend, sortiri passivisch aufzufassen, zumal da es sonst bei Tertullian nur im aktiven Sinne vorkommt (s. oben unter II zu 23 13). Für unsere Deutung spricht auch der Umstand, daß nun erst der Gegensatz zu omnis homo miles est in voller Schärfe hervortritt: gegen Räuber lost man einzelne Soldaten aus, gegen (uns als) Majestätsverbrecher eilt das ganze (heidnische) Volk als Polizei herbei.

Die oben beibehaltene Interpunktion Rauschens wird dem Sinn nicht gerecht, weil mit ad socios eine neue Antithese beginnt. Davor ist ein Punkt zu setzen und vor solum ein Strichpunkt.

31 Quid? quod ita plerique clausis oculis in odium eius [sc. nominis christiani] impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobationem.

Waltzing übersetzt: Que dis-je? la plupart est voué .... Dies würde besagen, daß Tertullian seine vorhergehende Ausführung, es sei töricht, das Verbrechen einzig im Namen Christ zu finden, durch das Folgende entweder richtig stellen oder überbieten will. In Wirklichkeit folgt indes eine ganz neue und das Frühere weder korrigierende noch verschärfende Gedankenreihe. Kellner gibt den Satz also wieder: „Wie nun, wenn manche ....", womit als Sinn gegeben wäre: wie verhält es sich damit oder wie ist es zu erklären, daß ...., während der Apologet doch den durch den blinden Haß herbeigeführten

1) Vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II². Leipzig 1884. S. 535. 537 f.

Selbstwiderspruch geißeln will. Das Fragezeichen hinter quid, das auch Haverkamp und Öhler haben, ist zu streichen und quid quod (vgl. 7 9) zu übersetzen mit: „was liegt darin, daß . . .“ oder „welch ein Widerspruch, daß . . .“

3 3 Alii quos retro ante hoc nomen vagos viles inprobos noverant, ex ipso denotant, quod laudant: caecitate odii in suffragium impingunt. „Quae mulier, quam lasciva, quam festiva! Qui iuvenis, quam lusius, quam amasius! Facti sunt christiani.“ Ita nomen emendationi inputatur.

Öhler, Rauschen, Waltzing erklären das denotare mit tadeln oder brandmarken. Der letztere fügt erläuternd hinzu: Ils regardent comme une flétrissure l'éloge qu'ils en font; ils les louent et ils croient les flétrir. Tertullian will jedoch gerade das Gegenteil sagen, wie das suffragium (= günstiges Urteil) und das emendationi imputatur (= wird zur Besserung angerechnet) zeigen. Denotare heißt auch nichts anderes als durch Zeichen abgrenzen, kenntlich machen, kennzeichnen, ohne daß damit ein sittliches Urteil abgegeben werden soll. So gebraucht es Tertullian auch sonst; vgl. 1 6: sunt tanti quanti denotamur (ihrer sind soviele, als wir in der Öffentlichkeit bemerkt werden), 1 10: si denotatur, gloriatur (wenn er angezeigt wird). Wenn das Wort einen Tadel bezeichnen soll, muß es einen diesen ausdrückenden Zusatz erhalten, oder muß die tadelnde Bedeutung sonst aus dem Zusammenhange erkennbar sein. Anderes beweisen auch die im Thes. ling. lat. gesammelten Stellen nicht.

Caecitate odii .... gehört logisch zum Folgenden, das den Inhalt des suffragium gibt, weshalb hinter laudant ein Punkt und hinter impingunt ein Doppelpunkt zu setzen ist.

4 1 nec tantum refutabo quae nobis obiiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiiciunt, ut ex hoc quoque sciant homines, in christianis non esse quae in se non nesciunt esse, simul uti erubescant accusantes, non dico pessimi optimos, sed iam, ut volunt, compares suos.

Das non vor nesciunt esse hat F allein. Es ist aber nicht berechtigt, wie Heinze S. 308 A. 1 bereits bemerkt hat, weil Tertullian von der Annahme ausgeht, die Heiden wüßten nicht, daß bei ihnen dieselben Verbrechen sich finden, die sie den Christen vorwerfen.

Daß die Einfügung des non den vom Schriftsteller be-

absichtigten Sinn ins Gegenteil verkehrt, läßt sich aus dem Zusammenhange der Stelle erweisen. Denn die angekündigte Retorsion hätte keinen Zweck und würde unwirksam sein, wenn die Gegner überzeugt wären, daß sie selbst so sind. Der Apologet erklärt ja ausdrücklich, zu dem Zweck den Stiel umdrehen zu wollen, damit die Gegner erkennen (ut sciant), die Christen seien so wenig Verbrecher, als sie sich selbst als solche fühlen. Ferner will der Apologet sie gerade durch diese seine Überführung (simul uti) zum Erröten darüber bringen, was voraussetzt, daß sie bisher es sich nicht eingestanden haben. Vielmehr müssen sie (ut volunt) es jetzt nach dem Retorsionsbeweise (sed iam) anerkennen. Das iam ist entscheidend und weist auf die zukünftige Wirkung hin; in demselben Sinne ist es in dem Satze vorher gebraucht: iam de causa innocentiae consistam.

Das non von F ist demnach als Schreibfehler zu streichen.

Callewaert (S. 338) ist allerdings der entgegengesetzten Ansicht und beruft sich darauf, daß un grand nombre des reproches .... retournés par l'apologiste concernent des faits publics: inobservance des lois, offenses faites aux dieux nationaux, révoltes contre les Césars, délits de moeurs etc. Aber es verschlägt hierzu nichts, wenn die von ihm vorgebrachten Dinge ehemals zu ihrer Zeit und an ihrem Orte öffentlich bekannt gewesen sind. In Wirklichkeit führt er vielfach Tatsachen an, die für seine Zeitgenossen sehr entlegen waren. So die Nichtbeobachtung der altrömischen Religionsgesetze (Kap. 5), der Gesetze gegen den Luxus (Kap. 6), die Tötung von Kindern ehemals in Afrika, von Erwachsenen in Gallien, die Hinschlachtung von Menschen in Rom, die Nachrichten Herodots über den Genuß von Menschenblut, der Genuß von Menschenfleisch bei den Scythen, die Inzestfälle aus der Mythologie, die künstliche Konstruktion unbewußter Blutschande im täglichen Leben (Kap. 9), der Aufwand an Dialektik (Kap. 13) und die Anleihen aus der Mythologie und der alten Geschichte (Kap. 14), um den Heiden Herabwürdigung der Götter nachzuweisen.

Er betont vielmehr wiederholt, daß er den heidnischen Zeitgenossen jene Parallelen erst zum Bewußtsein bringen müsse. So 6 1 Nunc .... respondeant velim ...., si a nullo desciverunt etc.; 6 10 quod videmini fidelissime tueri a patribus traditum ...., ostendam proinde despici etc.; 9 3 nunc in occulto perseveratur

hoc sacrum facinus. In bezug auf das Vorkommen von Blutschande spricht er geradezu seine Überzeugung aus, daß die Gegner sich dessen nicht bewußt sind: haec in vobis esse si consideraretis, proinde in christianis non esse perspiceretis. Idem oculi renuntiassent utrumque. Sed caecitatis duae species facile concurrunt, ut qui non vident quae sunt, videre videantur quae non sunt (9 20). Und er fügt hinzu: sic per omnia ostendam. Es ist schwer zu verstehen, wie Callewaert diese Stelle, auf die sich auch Heinze für seine entgegengesetzte Meinung beruft, zu seinen Gunsten anführen kann, indem er das consideraretis in dem Sinne erklärt: ils ne veulent pas toujours le reconnaître, mais ils ne l'ignorent pas. Die caecitas und das qui non vident sprechen doch zu deutlich dagegen und bezeugen ein wirkliches Nichtwissen.

Noch weniger ist zu verstehen, daß Callewaert sich auf die Worte ut volunt, compares suos stützt. Sie besagen, daß nach dem Willen der Heiden die Christen als Verbrecher dastehen, und daß infolgedessen die letzteren Ihresgleichen sind, weil eben die ersteren als die gleichen Verbrecher nachgewiesen werden. Compares sind sie erst (iam) auf Grund dieses Nachweises, also können sie vorher noch nicht sich als solche auffassen d. h. sie wissen nicht, daß sie es sind.

4 4 cum iure definitis dicendo: Non licet esse vos! et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia non vultis, non quia debuit non licere. Quodsi quia non debet, ideo non vultis licere, sine dubio id non debet licere, quod male fit, et utique hoc ipso praeiudicatur quod bene fit.

Statt iure hat P und mit ihm alle übrigen außer F dure. Es liegt ein leicht erklärlicher Überlieferungsfehler vor, aber es ist nicht so klar, ob er in F oder P zu suchen ist. Das letztere scheint mir wahrscheinlicher zu sein, so daß iure zu lesen ist. Denn dure, das überhaupt für die gespitzte Darstellungsweise des Verfassers etwas zu schwach erscheint, würde eine Tautologie enthalten, weil er denselben Gedanken durch das sofort folgende sine ullo retractatu humaniore ausdrückt.

Wenn dure beibehalten wird, entfallen alle Folgerungen, die wie andere so auch Heinze S. 313 A., Waltzing S. 124 und

Monceaux[1] für das Vorhandensein eines besonderen, das Christentum direkt verbietenden Gesetzes gezogen haben. Aber auch wenn iure richtig ist, kann mit den Worten Non licet esse vos nicht der Inhalt eines Gesetzes gemeint sein. Denn die Schrift ist ja an die Statthalter gerichtet und von diesen wird das definitis ausgesagt, die Statthalter können aber keine Gesetze erlassen, sondern sie nur auf dem Gerichts- und Verwaltungswege anwenden. Darum ist hier nur von magistratischen Urteilen oder Verfügungen die Rede, die auf Grund der Gesetze (iure) erfolgen und tatsächlich darauf hinauslaufen, daß die Christen kein Existenzrecht haben. Auch E. Nöldechen (Tertullian, Gotha 1890. S. 154) denkt bei definitis nicht an ein Gesetz, sondern an einen bloßen „Spruch". Das steht ganz im Einklange mit den Ausführungen der vorhergehenden Kapitel, nach denen tatsächlich nur das nomen verfolgt wird. So läßt sich aus diesen Worten nicht nur für das Vorhandensein und den Inhalt besonderer Christengesetze nichts entnehmen, sondern wird im Gegenteil wahrscheinlich, daß sie nicht existiert haben, weil sonst der Verteidiger an dieser Stelle wohl hätte auf sie wenigstens anspielen müssen. Auch das sine ullo retractatu humaniore praescribitis beweist für unsere Auffassung; denn die Gesetze selbst duldeten keine „Umarbeitung" oder „Verbesserung" seitens der ausführenden Organe, wohl aber unterlag deren Anwendung einer strengeren oder milderen Praxis.

Ex arce ist hier keine sprichwörtliche, dem griechischen ἐξ ἀκροπόλεως nachgebildete allgemeine Redensart, wie Öhler, Rauschen, Kellner („wie von einer Zwingburg herunter") und Waltzing (pareille à celle d'un tyran commandant du haut de sa citadelle vgl. S. 126) wollen, ist vielmehr sehr konkret gemeint. Es entspricht dem ipso fere vertice civitatis (1 1) und bedeutet das städtische Kapitol, auf dem das Tribunal des Statthalters steht. Auch hier zeigt sich wieder, daß der Verfasser nur die Ausführung der Gesetze durch die praesides im Auge hat, nicht die Gesetzgebung selbst.

---

1) Hist. littér. de l'Afrique chrét. Paris 1901. I, 223. Wenn er sich dafür auf Sulpicius Severus Chronic. 2, 29 (edictis propositis christianum esse non licebat) beruft, so übersieht er, daß diese Nachricht wahrscheinlich nur aus Tertullian geflossen ist.

Das non vor dem ersten vultis, das in den Hss. mit Ausnahme des Fuld. fehlt, ist als Abschreiberfehler zu tilgen. Der grammatische und logische Bau der Sätze beweist es. Die beiden quia geben zusammen den Grund für das ideo negatis an, weswegen aus dem zweiten Gliede ein non licere zu vultis zu ergänzen ist, nicht aber ein licere aus dem Vorhergehenden (negatis licere). In diesem Satze operiert der Schriftsteller überhaupt mit der Negation non licere (vgl. non licet esse vos) im Unterschiede von dem folgenden Satze, wo er die entsprechende Position licere zum Ausgang nimmt. Darum ist bei dem zweiten vultis ein non ebenso berechtigt, als es bei dem ersten unberechtigt ist.

4 10 Quot adhuc vobis repurgandae latent leges, quas neque annorum numerus neque conditorum dignitas commendat, sed aequitas sola? Et ideo cum iniquae recognoscuntur, merito damnantur, licet et damnent.

Der erste Satz enthält so, wie er in allen Ausgaben steht, einen vollendeten Widersinn. Dann wären nämlich die Gesetze deshalb zu ändern, weil sie gerecht sind (commendat aequitas sola), während Tertullian natürlich das gerade Gegenteil sagen will und im folgenden Satze (ideo . . .) auch wirklich sagt. Öhler sucht sich, Rigaltius folgend, mit dem verzweifelten Auskunftsmittel zu helfen, daß er das Relativ quas nicht auf die repurgandae leges bezieht, sondern auf ein zu ergänzendes „die Gesetze im allgemeinen", was eine mit der Grammatik in Widerspruch stehende Willkür ist. In derselben Richtung bewegen sich die Kunststücke der Übersetzer. Die Sache liegt einfach. Es sind zwei parallel stehende Ausrufungssätze, und das quas des zweiten ist nicht Relativum, sondern Fragewort: „welche (Gesetze) empfiehlt weder die Zahl . . . .!" d. h. nennt mir die Gesetze, die . . . . . d. h. es gibt keine.

4 13 Nulla lex sibi soli conscientiam iustitiae suae debet, sed eis, a quibus obsequium exspectat.

Rauschen erklärt in Anlehnung an Kellner: (nulla lex) sibi soli iustitiae suae rationem reddere debet. Aber abgesehen davon, daß conscientia nicht Rechenschaft heißt, ist nicht einzusehen, wie ein Gesetz sich selbst und anderen gegenüber Rechenschaft ablegen d. h. sich verteidigen soll. Conscientia bedeutet Bewußtsein, und der Sinn ist: es genügt nicht, daß ein Gesetz

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

selbst meint, es sei gerecht, vielmehr müssen auch die, welche es befolgen sollen, diese Überzeugung haben.

6 3 Video et theatra nec singula satis esse nec nuda. Ne vel hieme voluptas inpudica frigeret, primi Lacedaemonii odium penulae ludis excogitaverunt.

Diese Sätze haben, weil man sie und die Zusammenhänge nicht verstand, zu seltsamen und unmöglichen Erklärungen Anlaß gegeben. Das nec nuda deutete Öhler anfangs (in der Sonderausgabe des Apol. Halae Sax. 1849. S. 34), wie schon Haverkamp und de la Cerda getan, von den Tüchern, mit denen die des Daches entbehrenden Theater bedeckt waren; ebenso Kellner, Callewaert (S. 343), Rauschen, Waltzing. Aber während Haverkamp richtig den Zweck der vela allein in der Abhaltung der Sonnenstrahlen (und, wie hinzuzufügen ist, des Regens) erblickt, sehen sich Rauschen und Waltzing wegen des folgenden Satzes genötigt, ihnen auch Schutz vor der Kälte zuzuschreiben, was unmöglich ist; denn die mit offenen Toren und Fenstern versehenen Theater konnten dadurch, daß die Tücher an Stangen freischwebend befestigt waren, nicht wärmer werden. Hieran scheitert schon aus Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem nächsten Satze diese Interpretation. Sodann ist nicht abzusehen, warum der Apologet, der nicht etwa gegen den Luxus des Theaters, sondern gegen deren Existenz (6 2 theatra statim .... destruebant) sich wendet, in dem Gebrauch der vela etwas besonders Gravierendes erblickt haben sollte. Öhler hat denn auch jene Deutung später (in der Gesamtausgabe I, 134) zurückgenommen und sie durch die andere ersetzt, es sei mit nuda die leichtere Kleidung der Zuschauer und Schauspieler gemeint, offenbar um den Gegensatz zu der schweren paenula im Folgenden herauszubringen. Als ob nuda gleich sein könnte nullo crassiore vestimenti genere contra frigus muniti, wie er erläutert. Und welch eine auch bei einem Tertullian überkühne Metapher, wegen der leichteren Gewänder der Menschen das Theater nackt zu nennen! Die richtige Erklärung ergibt sich sowohl aus der natürlichen Bedeutung von nudus (= leer) als auch aus dem Gegensatz zu der von den alten Gesetzen verfügten Zerstörung der Theater wegen ihrer unsittlichen Wirkungen auf das Volk. Demgegenüber bemerkt Tertullian, der den Wandel der gesetzlichen Einrichtungen brandmarken will, jetzt kämen die Theater

weder vereinzelt vor noch ständen sie unbenutzt da. Ja, nicht einmal im Winter (vel hieme) lasse sich das Publikum durch die Kälte vom Theaterbesuch abhalten, indem man den Gebrauch dicker Mäntel (penulae) ausgedacht habe. Weil er aber im Vorhergehenden von den Vorfahren gerühmt hatte, sie hätten die Theater verboten, da sie stuprandis moribus orientia gewesen seien, fügt er die einen weiteren Gegensatz bezeichnende sarkastische Wendung hinzu ne .... voluptas inpudica frigeret, womit er zugleich die Verwendung der penula im Theater unter einem neuen Gesichtspunkte geißelt.

Aber wie kommen die primi Lacedaemonii in diesen Gedanken hinein? Der Apologet hat es doch nicht mit den alten Spartanern, sondern mit den Römern der Kaiserzeit zu tun. Und wäre nicht der Umstand, daß schon die wegen ihrer Abhärtung berühmten Bewohner von Lacedämon den verweichlichenden Gebrauch der schweren Mäntel bei den Schauspielen eingeführt, ein Entschuldigungsgrund für die Zeitgenossen? Allerdings, wenn der Schriftsteller, wie alle Erklärer sagen lassen, wirklich die Spartaner als die Erfinder hingestellt hätte. Die Quellen wissen jedoch von dieser historischen Tatsache nichts, obwohl die Kommentatoren sie schlankweg behaupten. Es kommt ihnen freilich das Bedenken, daß die dura et bellica gens (Öhler) eher auf die militärische Verwendung der penula im Felde als auf die im Theater verfallen sein würde, und darum wird der Apologet von ihnen über diese Einschränkung belehrt oder er wird auch geradezu des Irrtums beschuldigt (Waltzing S. 140), gleich als ob wir von der ganzen Sache etwas wüßten. Das Schlimmste aber ist, daß auch Tertullian nichts davon weiß. Er will nur die Verweichlichung und Wollüstigkeit seiner Zeitgenossen verspotten und nennt sie darum ironisch Ober-Lacedämonier (primi Lacedaemonii ist Apposition zu excogitaverunt = als oberste Lacedämonier).

Aus den bisherigen Darlegungen folgt, daß die beiden Sätze Video et theatra .... und Ne vel hieme .... eng zusammengehören und einen einzigen Gedanken ausdrücken, den des Gegensatzes zu dem 6 2 theatra stuprandis moribus orientia statim destruebant. Dasselbe ergibt sich auch aus der stilistischen Form: in 6 3 werden drei Antithesen zu 6 2 aufgestellt und jedesmal mit der Anaphora Video eingeleitet. Darum gehört das

Ne vel hieme .... in das Satzgefüge von Video et theatra ...: es gibt die Begründung oder Erläuterung zu dem unmittelbar vorhergehenden nuda.

Aus diesem Grunde ist die Begründungs- und Erläuterungskonjunktion nam, die alle Hss. mit Ausnahme von F haben, durchaus am Platze. Es ist also zu interpungieren: Video et theatra nec singula satis esse nec nuda; nam ne vel hieme ....

Callewaert S. 342f. benutzt diese Stelle, um zum Lobe von F die übrigen Texteszeugen lächerlich zu machen, indem er behauptet, sie hätten angenommen, die penula diene zum Bedecken des Theaterraumes, und hätten deshalb das nam eingeschoben. Callewaert hat den Text so wenig begriffen, daß er aus dem odium penulae herausliest, dieses Kleidungsstück sei bei den Römern unbeliebt gewesen, während doch das Gegenteil feststeht[1]. Tertullian sagt odium penulae (= odiosa penula = beschwerlicher Mantel), weil er aus dickem, zottigem Stoffe war; deswegen nennt er sie De corona mil. c. 1 gravissimas penulas.

7 11. 12 (fama) ab uno aliquando principe exorta sit necesse est. Exinde in traduces linguarum et aurium serpit, et ita modici seminis vitium cetera rumoris obscurat, ut nemo recogitet, ne primum illud os mendacium seminaverit ....

In dieser Stelle ist modici .... obscurat dunkel und hat zu Emendationsversuchen gereizt. Öhler legt ihrer gleich drei vor, ohne indes einen anzunehmen; sie können auf sich beruhen bleiben. Waltzing S. 147 will obscurant lesen und übersetzt: Le vice inhérent à cette humble semence est à tel point dissimulé par l'éclat des rumeurs qui circulent ensuite. Dazu gibt er die Erklärung: L'éclat qu'acquiert plus tard la renommée, les bruits qui circulent plus tard (cetera rumoris) obscurcissent l'humble origine de la renommée, et empêchent de remonter à cette origine. Allein cetera läßt sich nicht zeitlich fassen, im Sinne einer späteren ausgebreiteten Entwickelung, sondern das Wort reiht einem gegebenen Teile einen anderen, ihm gleichstehenden an. Hier würde also das modici seminis vitium ein Teil des rumor sein, oder es würde ihm der aus ihm entstandene (seminis) rumor parallel gestellt sein. Dieses

1) Vgl. W. A. Becker, Gallus[3]. Leipzig 1863. III, 155 ff. J. Marquardt, Das Privatleben der Römer[2]. Leipzig 1886. II, 564f.

aber will gerade der Schriftsteller nicht sagen, vielmehr ist sein Gedanke: das eine verdeckt und verdunkelt das andere, so daß man es nicht mehr erkennen kann. Dazu konnte er um so weniger das Wort cetera gebrauchen, als er ihm gerade das modicum als Gegensatz gegenüberstellt, wie er denn auch in der Parallelstelle Ad nat. 1, 7 (p. 67 21) sagt: modicum originum vitium maius rumoris obscurat.

De la Cerda (bei Öhler, der sich ihm anschließt) erklärt: Vitium modici seminis . . . obscurat ceteras proprietates rumoris. Diese Auffassung wird der Wortbedeutung von cetera zwar gerecht, muß aber ebendeshalb auch in dem vitium seminis eine der Eigenschaften des rumor erblicken und gerade dieser Eigenschaft (nämlich der ursprünglichen Lügenhaftigkeit) die Wirkung zuschreiben, daß man sie selbst nicht erkennt (ut nemo recogitet, ne . . . . mendacium . . . .), während doch Tertullian genau das Umgekehrte ausdrücken will, nämlich daß der lügenhafte Ursprung durch den rumor so verhüllt ist, daß man nicht an ihn denkt, wie auch Pamelius und Hartel (Patrist. Studien II S. 37) erkannt haben. Und wie darf man cetera rumoris mit proprietates rumoris gleichsetzen, und worin sollen sie bestehen?

Man hat nicht erkannt, daß der Schriftsteller hier das bis ins einzelne durchgeführte Bild von einer rankenden Pflanze gebraucht, und hat darum falsch übersetzt. Princeps (= das, was das erste in einer Reihenfolge ist, den Anfang macht) bedeutet hier nicht „Urheber" (Kellner, Waltzing), sondern Wurzel; traduces (von traduco = hinüberführen) nicht „Leitung" (Kellner), oder rivus (Rauschen) oder „Kanäle" (Waltzing), sondern Ranken[1]; semen nicht Same (Waltzing), sondern Setzling, wie auch 9 s dieses Wort gebraucht ist. So entsteht folgendes Bild: das lügenhafte Gerücht geht aus einer einzigen Wurzel hervor, aus ihr sprossen kriechende (serpit) Ranken, die durch die Zungen und Ohren der es weiter Verbreitenden gebildet werden, und die Ranken werden zu einem dichtenden Geflecht des Geredes

1) Die landwirtschaftliche Bezeichnung für die zur Fortpflanzung weiter gezogenen Weinreben (vgl. Freunds lat. Wörterbuch z. d. W.). — Communiter bezieht sich nur auf videri, nicht auch auf die folgenden Satzglieder, wie Kellner und Waltzing wollen. Die Ausdrücke der übrigen Glieder sind an sich eindeutig, weil sie nur auf Sinnliches gehen können.

(rumoris), das den kleinen Setzling (modicum semen) und dessen Fehler ganz verdeckt (obscurat). Aber cetera rumoris?! Es paßt nicht in das Bild und dürfte zu ändern sein in cetra (= Schild), ein Wort, das nicht selten ist (s. Thes. ling. lat. zu caetra). Aus cetra konnte sehr leicht das bekanntere cetera verlesen oder verschrieben werden.

Die beiden Sätze unserer Stelle gehören eng zusammen, weshalb die Abtrennung durch einen neuen Paragraphen bei Rauschen unzulässig ist.

Auch die mit Konjekturen viel gequälte Parallelstelle Ad nat. 1, 7 (modicum originum vitium rumoris obscurat) wird nun klar. Mit Hartel (a. a. O.) wird anzunehmen sein, daß vor rumoris ein Wort ausgefallen ist, nur dürfte mit ihm nicht maius zu ergänzen sein, sondern cetra. Jedenfalls könnte zu einem maius nicht vitium hinzugedacht werden, wie Hartel will, weil dieses den Gedanken stören würde.

9 2 Infantes penes Africam Saturno immolabantur usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes . . . . votivis crucibus vivos exposuit teste militia patris nostri, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est.

Diese Stelle gibt mehr als eine Frage auf. Statt id ipsum munus, was P und die übrigen haben, liest F ad ipsum manus (= Mannschaft). Beide Varianten ergeben einen Sinn, der sich auch dem Ganzen einfügt, schwerlich aber liegt hier eine absichtliche Änderung vor. In F klingt manus mit Rücksicht auf militia etwas tautologisch, weshalb eher ein Verderbnis anzunehmen ist.

Bedeutsamer ist, daß dem patris nostri von F die anderen Textzeugen einstimmig ein patriae nostrae gegenüberstellen. Als Lese- oder Schreibfehler ist diese Abweichung leicht zu erklären; es fragt sich nur, auf wessen Seite er zu suchen ist. Von vornherein spricht die Vermutung für F, dessen Fehler dieser Art an die anderthalb Hundert gehen, während sie bei P verhältnismäßig selten sind. Wenn man auch manche einem späteren Stadium der Überlieferung zur Last legen mag, so gehen doch auch wohl manche auf die ursprüngliche Ausgabe zurück. Vielleicht ist dieser zugestoßen, was Tertullian bei der Schrift Adv. Marcionem zu beklagen hatte (1, 1), daß die erste Bearbeitung „übereilt", die zweite „höchst fehlerhaft" abgeschrieben war.

Für die Unrichtigkeit von F sprechen aber auch noch andere Gründe.

Auffallen muß, daß der Schriftsteller hier von seiner eigenen Person im Plural (nostri) gesprochen haben sollte. Sonst liebt er es, an den Stellen, wo er sich nicht mit den Christen zusammenfaßt, den Singular zu gebrauchen (2 12. 14 4 1 6 3. 11 8 1. 7 9 20 10 5. 10 usw.), und unmittelbar vorher noch tut er es (refutaverim, ostendam). An unserer Stelle handelt es sich noch dazu um eine höchstpersönliche und private Beziehung.

Wenn militia patris richtig ist, müßte man statt quae functa est eher erwarten qui functus est; denn vor allem käme doch die Zeugenschaft des Führers der Truppe in Betracht. Und wofür sollte sonst dieser hervorgehoben sein! Nicht etwa darum, weil Tertullian durch seinen Vater das Zeugnis erfahren hat, da es ihm nach Zusammenhang und Zweck der Stelle auf ein öffentlich bekanntes Zeugnis ankommt. Aus diesem Grunde kann auch militia nicht im abstrakten Sinne (Soldatenstand, Kriegsdienst) gefaßt werden.

Die Lesart patris nostri zwingt zu der Annahme, daß die Sache sich zu dessen Lebzeit zugetragen, also nicht sehr weit zurückliegen kann. Aber dann mußten es auch andere Zeitgenossen noch wissen, und der Verfasser hätte sich auf deren Zeugnis als viel zweckdienlicher berufen müssen. Auch die Betonung im folgenden Satze sed et nunc in occulto perseveratur legt nahe, daß er längst Vergangenes im Auge hat. Vor allem aber beweist dies die ausdrückliche Angabe, das Vorkommnis falle in das Prokonsulat des Tiberius (gest. 37). Hier liegt übrigens eine Schwierigkeit. Von einer prokonsularischen Tätigkeit des nachmaligen Kaisers Tiberius in Afrika wissen wir nichts. Deshalb ist unter Änderung des „proconsulatum" in „proconsulem" an einen Legaten desselben oder an einen anderen Tiberius gedacht worden (s. Öhler). In dem ersten Falle bliebe die Beweiskraft dieselbe; der andere Fall ist unwahrscheinlich, weil sonst sich Tertullian hätte genauer ausdrücken müssen, da jeder bei dem bloßen Namen Tiberius an den Kaiser denken mußte. E. Nöldechen[1] hält durchaus an diesem fest unter Be-

1) Tertullian. Gotha 1890. S. 170[2].

rufung auf Tacit. Annal. 3, 35 und denkt an ein ausnahmsweise für Afrika verfügtes Prokonsulat.

So unmöglich die Lesart F ist, so verständlich erscheint die andere. Für die Ausführung polizeilicher Maßnahmen, wie in dem vorliegenden Falle, stand dem Statthalter eine besondere Provinzialmiliz zur Verfügung, auch in jenen Provinzen, in denen Legionen garnisonierten[1]. Darum nennt Tertullian sie mit Nachdruck militia patriae nostrae. In der ständigen, aus einheimischen Mannschaften gebildeten Truppe konnte die Erinnerung an hervorragende, wenn auch längst vergangene, Ereignisse lebendig geblieben sein, wenn man nicht lieber annehmen will, mit der Wendung teste militia sei nicht ein wirkliches Zeugnis angerufen, sondern nur rhetorisch auf das ausführende Organ hingewiesen.

Mit unserer Frage hängt eine andere zusammen. Hieronymus und er allein berichtet[2], der Vater Tertullians sei centurio proconsularis gewesen. Ist schon im allgemeinen Hieronymus in solchen Dingen wenig verläßlich[3], so kommen hier weitere Bedenken dazu. Die Amtsbezeichnung centurio proconsularis kommt m. W. sonst niemals vor und hat auch militärisch schwerlich einen Sinn[4]. Der Angabe liegt wohl keine positive Nachricht zugrunde. Wie Hieronymus, wenn er eine solche

1) J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung[2]. Leipzig 1884. II, 537.

2) De viris inlustr. c. 53. Chronic. A. Abr. 2226 (Eusebi Chron. libri duo. Ed. A. Schoene. Berol. 1866. II, 177).

3) St. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. München 1894. S. 18 ff.

4) Nach dem sonstigen Sprachgebrauch bedeutet proconsularis jemand, der den Rang oder die Funktion eines Prokonsuls hat (vgl. proconsularis vir = Prokonsul, proconsulare imperium). Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chr. I, 178) hält unter Berufung auf Cagnat (L'armée Romaine d'Afrique Paris 1892. S. 261) für wahrscheinlich, daß der centurio proconsularis gewesen sei le chef d'un de ces détachements de la troisième légion qui étaient mis par le légat de Numidie à la disposition du proconsul d'Afrique. Allein wir haben keinen Beleg dafür, daß ein solcher jenen Namen geführt hätte, und Tertullian scheint nicht eine abkommandierte Abteilung der Linie, sondern eine ständige Provinzialmiliz im Auge zu haben (s. oben S. 93). Auch Dessau, Über einige Inschriften aus Cirta (Hermes. Zeitschr. f. klass. Phil. 15 [1880], 473[2]) findet den cent. proc. „bedenklich". Domaszewski, Die Rangordnung d. röm. Heeres (Bonner Jahrbb. 117 [1908]) kennt keinen cent. proc.

unter den Füßen hat, diese bestimmt, sogar umständlich angibt, beweist gerade sein Kapitel über Tertullian: für den Ausspruch Cyprians Da magistrum werden die Zeugen genau angeführt. In derselben Weise, wie er wahrscheinlich seine Mitteilung vom Priesterstande Tertullians aus Andeutungen in dessen Schriften abgeleitet hat, dürfte er auch aus unserer Stelle den centurio proconsularis gewonnen haben. Er las das Apologetikum in der Rezension F und fand hier die militia patris nostri[1]. Mit dieser Lesart steht und fällt daher seine Angabe. Wie die Priesterwürde Tertullians nicht auf das Zeugnis des Hieronymus gestützt werden kann und zweifelhaft bleibt[2], so ist auch das patre centurione proconsulari aufzugeben.

9 4 quos [die dem Saturn zu opfernden Kinder] quidem parentes sui offerebant et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur.

Die Übersetzer geben respondere mit „einem Gelübde entsprechen" wieder. In dieser Bedeutung läßt sich jedoch das Wort nicht belegen, auch aus Tertullian nicht. Es heißt auch hier einfach „antworten", aber im Sinne eines Vertragschlusses[3],

1) Auch Dessau (a. a. O.) sieht hier die Quelle und hält die Lesart ebenfalls für unrichtig.

2) Gegen das Priestertum Tertullians H. Koch, War T. Priester? (Histor. Jahrb. 28 [1907], 95—103). Hiergegen wandte sich A. d'Alès, Tertullien et Calliste (Revue d'hist. ecclés. 13 [1912], 5 f. A. 2) und besonders P. de Labriolle, T. était-il prêtre? (Bull. d'ancienne littér. et d'archéologie 3 [1913], 161—174). Gegenüber der Hypothese Kastners, daß T. identisch sei mit dem häretischen Presbyter Florinus von Rom verteidigte Koch seine Ansicht (Zeitschr. f. neutest. Wiss. u. die Kunde des Urchristentums 13 [1912], 59—83; vgl. ebenda S. 151 ff. 306 ff. weitere Ausführungen Kastners und Baumstarks). H. Koch, Tertullians Laienstand (Zeitschr. f. Kirchengesch. 35 [1914], 1—8). Zu Labriolles Gegengründen hat sich Koch m. W. bis jetzt nicht geäußert. Da sich die Streitfrage um die Deutung schwieriger Tertullianstellen dreht, wird sie kaum eine klare Schlichtung erfahren. Auf jeden Fall aber wird man nicht mit Bestimmtheit von einem Priestertum Tertullians sprechen dürfen.

3) Die gewöhnliche Form eines Verbalvertrages, die Stipulation, wurde durch die mündliche Frage des einen (spondesne?) und die entsprechende Antwort des anderen abgeschlossen. Vgl. P. F. Girard, Geschichte und System des röm. Rechtes. Übersetzt von R. v. Mayr, Berlin 1908. S. 526 f. Respondere ist der technische Ausdruck für die Antwort auf die Frage des Stipulators. Vgl. Heumann-Seckel, Handlex. z. d. Quellen d. röm. Rechts[9], Jena 1907. z. d. W.

wie auch die von Öhler (I, 443 zu De corona mil. c. 9) gesammelten Stellen zeigen. Zwischen den die Gottheit vertretenden Priestern und dem Opfernden fand ein Vertrag statt, der durch Frage und Antwort abgeschlossen wurde. Der Saturnpriester fragte die Eltern, ob sie ihr Kind hingeben wollten und es gern (libentes) täten, was bei allen Opfern dieser Art zu ihrer Gültigkeit notwendig war. Das Wort in dem anderen Sinne würde zudem den Zusammenhang im Satze stören. Der Verfasser beschreibt den Hergang bei dem Kinderopfer, wie er sich der Reihe nach vollzog: das Übergeben der Kinder (offerebant), die zustimmende Erklärung der Eltern, das Liebkosen der Kinder, um sie vom Weinen, das das Opfer gestört haben würde, abzuhalten. Hätte respondere die Bedeutung „das Gelübde erfüllen", so müßte es vor offerebant stehen. Kellner und Waltzing haben dies auch richtig gefühlt, indem sie es in der Übersetzung tatsächlich an die erste Stelle rücken (Waltzing: offrir, s'acquittant de bon coeur d'un voeu), was natürlich unerlaubte Willkür ist.

9 5 Hoc [i. e. sanguine bestiarii proluere], opinor, minus quam hominis? An hoc turpius, quod mali hominis?

Wenn diese Sätze mit Öhler, dem Rauschen folgt, als zwei getrennte Fragen angesehen werden, so erfordert der Sinn durchaus minus turpe statt turpius. Waltzing übersetzt denn auch so, jedoch in offenbarem Widerspruche mit dem Wortlaute, zudem faßt er den ersten Satz als Ausruf. Haverkamp behandelt den ersten Satz als einfache Aussage und möchte dem zweiten mit einer willkürlichen Emendation zu Hilfe kommen.

Beide Sätze bilden vielmehr eine einzige und zwar eine disjunktive Frage, bei der die erste Fragepartikel (num oder utrum) ausgelassen ist, wie es der Schriftsteller ein paar Zeilen weiter auch tut (sacro an arbitrio patretur, ebenso 9 8). Somit ist zu übersetzen: Ist etwa (opinor) dies weniger als Blut eines Menschen oder schändlicher, weil Blut eines schlechten Menschen?

9 12 Haec qui editis, quantum abestis a conviviis christianorum.

Diese Phrase darf nicht als Ausrufungssatz aufgefaßt werden, weil er dann bedeuten würde: ihr seid weit von den Mahlzeiten der Christen entfernt, während Tertullian dem Gange seiner retorquierenden Argumentation entsprechend das Gegenteil sagen will. Es ist daher ein Fragesatz.

10 5 Otiosum est etiam titulos persequi; ut conligam in compendium, et hoc non quo cognoscatis, sed recognoscatis; certe enim oblitos agitis. Ante Saturnum deus penes vos nemo est.

Kellner und Waltzing sehen hier eine elliptische Satzkonstruktion und übersetzen: Pour résumer donc brièvement — et je le ferai, non pas pour vous les faire connaître, mais pour vous les rappeler, car vous simulez de les avoir oubliés (Kellner unrichtig: „denn ihr habt gewiß auch in Vergessenheit geratene Götter") — je vous dirai qu'avant Saturne . . . . (Waltzing). Indes ist diese Auffassung weder nötig noch durch den Zusammenhang begünstigt, weil dann die langen Ausführungen bis zum Schlusse des Kapitels logisch von dem „ich sage" abhängig sein müßten. Das ut conligam ist nicht final, sondern konsekutiv zu fassen und daher der davorstehende Strichpunkt in ein Komma zu verwandeln.

11 15 . . . quot tamen potiores viros apud inferos reliquistis? aliquem de sapientia Socratem.

Der erste Satz darf nicht als Frage gefaßt werden, weil er dann besagen würde „nicht viele"; er will das Gegenteil ausdrücken und ist daher Ausruf. Aliquem . . . Socratem kann nicht heißen: „manchen, der seiner Weisheit nach ein Sokrates war" (Kellner), sondern: „z. B. wegen seiner Weisheit ein Sokrates". Ebenso 9 6.

13 7 Idem habitus et insignia in statuis; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est.

Kellner und Waltzing verstehen den mortuus von dem apotheosierten Menschen und finden den Gedanken ausgedrückt, daß der Gott die Eigenschaften seiner menschlichen Vergangenheit beibehält. Dies paßt jedoch nicht in den Zusammenhang, in dem allein davon die Rede ist, daß die Verehrer ihre Götter genau so behandeln wie ihre Toten: die Statuen der einen wie der anderen weisen dieselbe Körperhaltung und dieselben schmückenden Abzeichen auf, haben dieselben Kennzeichen des Lebensalters und der Beschäftigung. Das mortui weist auf das mortuis vestris im vorhergehenden Satze zurück und muß daher auch in demselben Sinne gemeint sein.

14 6 Nec tragici aut comici parcunt, ut non aerumnas vel errores domus alicuius dei praefentur.

Man sollte meinen, dieser Satz sei klar, und die Übersetzung könnte nur lauten: „Nicht einmal die tragischen und komischen Dichter legen sich die Zurückhaltung auf, daß die Götter nicht das Unglück oder die Irrungen einer Familie voraussagen", d. h. diese Dichter lassen, wie die im Vorhergehenden besprochenen epischen und lyrischen, die Götter eine lächerliche und klägliche Rolle (14 2 ludibria) spielen. Öhler dagegen und ihm nachschreibend Rauschen erklären praefentur als causam vel caput faciant, während doch 18 5 (prophetae de officio praefandi vocantur) und 20 4 (divinationi futura praefanti) die Bedeutung von praefari klar zeigen. Sie finden den Sinn: Tragici et comici rixas et scelera deorum fuisse causas principales aerumnarum, quas passi sunt magni viri, passim adserunt, was in den Gedankengang gar nicht paßt. In gleicher Auffassung übersetzt Waltzing: Les poètes .... ne s'abstiennent pas non plus d'attribuer à un dieu les malheurs ou les égarements de quelque famille illustre. Kellner übersetzt sogar: „(die Dichter) nehmen gewöhnlich die Sorgen oder Verirrungen in der Familie irgendeines Gottes zur Einleitung".

17 2. 3 Invisibilis est [deus], etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur. Ideo verus et tantus est. Ceterum quod videri communiter, quod comprehendi, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur et manibus quibus contaminatur et sensibus quibus invenitur.

Die Übersetzungen lassen hier Genauigkeit vermissen. Invisibilis est, etsi videatur kann doch nicht wiedergegeben werden mit dem widersinnigen: „Er ist unsichtbar, obwohl er gesehen wird" (Kellner, Waltzing). Es muß heißen: obwohl er geistig gesehen d. h. erkannt wird, wobei allerdings das Wortspiel, das sich im Deutschen nicht nachahmen läßt, verloren geht; Tertullian unterscheidet dieses videri von dem sinnlichen Sehen (videri communiter). Incomprehensibilis darf nicht mit „unbegreiflich" verdeutscht werden, weil dieses nur in übertragenem, geistigem Sinne gebraucht wird, während der Verfasser es im körperlichen Sinne meint (manibus quibus contaminatur), weshalb auch den Gegensatz dazu repraesentetur (gegenwärtig ist) bildet. Gratia ist nicht die (übernatürliche) Gnade, sondern die natürliche, in der Schöpfung uns nahetretende (repraesentetur) Huld Gottes.

Inaestimabilis kann nicht bedeuten „unerfaßlich“ (Kellner, Waltzing), weil es sich dann von dem incomprehensibilis nicht unterschiede; es bezieht sich vielmehr auf das Abschätzen der Größe, wie das folgende tantus und magnitudinis zeigen. „Verus“ ist nicht mit „wahr“ zu übersetzen, weil hier gar nicht davon die Rede ist, daß der Christengott der wahre im Gegensatz zu den falschen Göttern der Heiden ist; es ist vielmehr mit „wirklich“ oder „existierend“ zu übersetzen.

17 5 Quae [anima] licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata ....

Institutiones kann nicht Erziehung bedeuten, wie Kellner und Waltzing übersetzen. Der Plural spricht schon dagegen, da von anima im Singular die Rede ist. Ebenso spricht dagegen der Ausdruck circumscripta (von Waltzing unberechtigterweise mit pervertir wiedergegeben), der auf physische, nicht auf moralische Umstände, die vielmehr in den unmittelbar folgenden Worten erst erwähnt werden, hinweist. Es sind körperliche „Einrichtungen“ d. h. Zustände und Bedingungen gemeint, die der erkennenden Tätigkeit der Seele Schranken setzen. Die als körperlich gedachte Seele ist nach Tertullian so in den Leib innerlich hineingeschmiegt, daß sie durch ihn umgrenzt ist (De anima c. 9, ed. Reifferscheid et Wissowa p. 311, 25ff). Nach 22 6 ist es die adspiratio daemonum, durch die circumscriptae hominum mentes sind.

17 5 [Anima] deum nominat, hoc solo nomine, quia proprie verus hic unus.

Kellner übersetzt: „so spricht sie doch nur von einem Gott, mit diesem Ausdruck allein. Weil er im eigentlichen Sinne der wahre ist, darum ist er auch nur einer“. Waltzing übersetzt: invoque Dieu sous ce seul nom, parceque le vrai Dieu est unique. Aber ein „Name“ ist nicht genannt und von einem solchen ist überhaupt nicht die Rede; sodann kann nominare nicht anrufen heißen; ferner bleibt proprie unübersetzt. Verus bedeutet hier nicht „wahr“ (im Gegensatz zu falsch), sondern wie vorhin in dem nämlichen Kapitel (17 2 ideo verus et tantus est, vgl. oben S. 110) „wirklich“. Das Thema des ganzen Kapitels ist der Nachweis, daß nur ein Gott wirklich existiert, und hierfür wird das unwillkürliche Zeugnis der menschlichen Seele angerufen,

die Deus magnus, Deus bonus sagt. Diese Ausdrucksweise drängt sich auf die Zunge, weil diesem einen Gott (hic unus) allein es zukommt (proprie), daß er wirklich existiert. Dieses ist die Logik, die in dem quia proprie verus .... liegt, nicht umgekehrt. Hoc solo nomine ist Ablativus absolutus und solus ist im Sinne von „einzig" zu nehmen, so daß der Sinn ist: indem dieses Wort in der Einzahl gebraucht wird. Nomine bietet nur F, alle übrigen haben bloß hoc solo, was bei dem unserem Schriftsteller eigentümlichen Streben nach Kürze vorzuziehen ist; solche auf die äußerste Kürze gebrachten Ablativi absoluti sind bei ihm nicht selten (s. Hoppe S. 32). Demnach wäre zu übersetzen: „sie nennt Gott und zwar in der Einzahl, weil diesem einen es eigentümlich ist, daß er wirklich ist".

21 13 Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo; ita de spiritu spiritus et de deo deus: modulo alternum numerum gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit.

Die für die Feststellung des Textes wie für die Erklärung kritischen Worte sind modulo alternum numerum. F liest alter, was keinen Sinn ergibt. Als weitere Zeugen wollen Callewaert S. 348 und ihm folgend Rauschen die aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. stammende Altercatio Heracliani [1], die diesen ganzen Abschnitt ausgeschrieben hat [2], heranziehen. Sie bietet alterum, und dieses hat Rauschen statt alternum aufgenommen. Indes ist das Zitat der Altercatio gerade an dieser Stelle sinnlos entstellt; es bietet: Ita de spiritu sancto et de deo modulo. alterum ergo gradum, non statum fecit. exinde non discessit, sed excessit. Zur Verbesserung des Textes ist es daher unbrauchbar.

Waltzing, der alterum adoptiert, übersetzt: ainsi l'esprit vient de l'esprit et Dieu de Dieu; il est le second quant à la forme, le second quant au degré, non quant à la nature. Aber alter numerus kann doch nicht der zweite heißen und fecit, zumal das Perfektum, nicht ohne weiteres für est genommen werden.

---

1) Veröffentlicht von C. W. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I. Christiania 1883. S. 131—147.

2) Abgedruckt bei Callewaert S. 348.

Kellner nimmt die Lesart alternum an und verdeutscht: „in dieser Weise bildete auch der Geist vom Geiste und der Gott von Gott die Zweizahl durch eine kleine Verschiedenheit, vermöge einer Abstufung, nicht durch seine Wesenheit". Hiergegen ist zu bemerken, daß an dieser Stelle modulus nicht Diminutiv von modus = Weise, sondern nur von modus = Maß sein kann.

Zur richtigen Erklärung sind die Begriffe modulus, gradus und status aus dem sonstigen Sprachgebrauche des Auktors festzustellen. Dazu bietet sich, da es sich hier um die Trinitätslehre handelt, die Schrift dar, in der er diesen Gegenstand ausführlich bespricht, nämlich das Werk Adv. Praxeam, auf das schon Öhler verwiesen hat.

Dort bemerkt Tertullian c. 14 (ed. Kroymann 250 22): consequens erit, ut invisibilem patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet quantum ad ipsam substantiae summam, quae est in caelis, radium autem eius toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur. Wie die Gegenüberstellung von plenitudo und modus, von maiestas und derivatio zeigt, ist modulus in der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung von Maß genommen; weiter beweist dies der Vergleich mit der Sonne als der ganzen Substanz und dem Strahl als einem Teil davon. Das Gleiche ergibt sich aus c. 9 (l. c. 239 15): Ecce enim dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum . . . . . , non tamen diversitate alium filium a patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione, quia non sint idem pater et filius, vel (= vielmehr) modulo alius ab alio; pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio d. h. durch das Maß sind beide verschieden, weil der eine das Ganze, der andere nur ein Teil ist. Auch De anima c. 37 (ed. Reifferscheid et Wissowa p. 364) gebraucht er das Wort in dieser Bedeutung: es wachsen caro modulo, anima ingenio; die Seele salvo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur.

Wie gradus und status zu verstehen sind, ergibt sich aus Adv. Prax. c. 2 (l. c. p. 230): (pater et filius et spiritus) tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae

et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. Status ist also parallel der substantia und der potestas, aber von diesen verschieden; gradus parallel der forma und der species, jedoch von diesen verschieden. Darum darf status nicht mit Wesenheit oder Natur (substantia) gleichgesetzt werden, wie Kellner und Waltzing tun[1]; es bedeutet vielmehr prägnant den unveränderlichen Zustand oder Bestand der Gottheit. Das, was die Unterschiede der drei Begriffe gradus, forma und species begründet, ist eben der modulus in dem aus den obigen Stellen erhobenen Sinne. Aus diesem Grunde ist es nicht angängig, mit Waltzing S. 212 den modulus mit der forma zu identifizieren. Tertullian fährt (c. 2, p. 230) mit der weiteren Bemerkung fort: Quomodo numerum sine divisione patiuntur (wie sie, ohne geteilt zu sein, doch der Zahl unterliegen), procedentes tractatus demonstrabunt. Also bedeutet numerus hier die Zahl drei (Vater, Sohn und Geist) und demgemäß im Apologetikum, weil dort nur vom Logos, nicht auch vom Heiligen Geiste die Rede ist, die Zahl zwei.

Nun dürfte die Stelle des Apologetikums klar sein. Sie ist zu übersetzen: „So bewirkt der Geist, der aus dem Geiste ist, und der Gott, der aus Gott ist, die vom Maß [des Wesensbesitzes] bedingte Zahl zwei durch die Stufenfolge, nicht durch den unveränderlichen Bestand [der Gottheit]". Alternus wird auch sonst synonym mit duplex und geminus gebraucht (s. Thes. ling. lat.). Man könnte allenfalls auch alternus in der gewöhnlicheren Bedeutung von abwechselnd fassen und es mit modulo als dem bei Tert. nicht seltenen Dat. relationis (s. Hoppe S. 26) verbinden und übersetzen: „die mit Rücksicht auf das Maß wechselnde Zahl [d. h. die Zahl eins und zwei = Gottheit und Logos]".

Auf alle Fälle ist die Lesart alternum numerum nicht zu beanstanden. Aber selbst wenn man mit Rauschen alterum numerum emendieren wollte, würde dessen Interpunktion (Doppelpunkt vor modulo und Komma vor gradu) unmöglich sein, weil spiritus und deus Subjekt zu fecit sind.

21 17 paralyticos restringeret.

---

1) Auch A. d'Alès, La théologie de Tertullien. Paris 1905. S. 81[3] erklärt status mit „Natur" oder „Realität".

Kellner („Gelähmte wieder löste") und der allzu frei übersetzende Waltzing (faire marcher les paralytiques) zerstören das auch medizinisch so richtige Bild: „Gelähmte wieder straff machte".

21 19 et tamen subfixus [Iesus] multa mortis illius propria ostendit insignia.

Kellner nimmt multa als Substantiv (= Strafe) statt als Adjektiv und übersetzt: „Und doch hat er, ans Kreuz geheftet — das war die für ihn bestimmte Todesstrafe — noch Wunder getan". Allein, abgesehen davon, daß multa Vermögens- und nicht Lebensstrafe bedeutet, würde eine bei Tert. doppelt unerträgliche Tautologie vorliegen, da schon durch subfixus und durch das in crucem dedi des vorausgehenden Satzes die Art der Todesstrafe bezeichnet ist.

Auch Waltzing hat das Richtige nicht getroffen, indem er übersetzt: „Et d'ailleurs, attaché à la croix, il a fait, en subissant cette morte, beaucoup de prodiges par sa propre force. Ich verstehe nicht, wie mortis illius „indem er diesen Tod erduldete" und propria „aus eigener Kraft" bedeuten können. Den richtigen Sinn hat schon Öhler angegeben durch seine Erklärung: Et tamen mortis illius et ab ipso et a prophetis praenuntiatae multa . . . propria ostendit insignia, quae non praedicta erant. Auch das abschwächende d'ailleurs (= sonst, übrigens) läßt diesen Gedanken nicht in die Erscheinung treten.

21 25 Discipuli . . . . per Neronis saevitiam sanguinem christianum seminaverunt.

Kellners Übersetzung („vergossen ihr Christenblut" — ein für einen Schriftsteller von des Afrikaners Art zu schlapper Gedanke) verfehlt die Pointe. Auch Waltzing (ils finirent par semer le sang chrétien) schöpft den Sinn nicht aus. Es ist dieselbe Idee wie 50 13 semen est sanguis christianorum und daher ist zu übersetzen: „sie streuten ihr Blut als christlichen Samen aus".

21 29 Pompilius Numa, qui Romanus operosissimis superstitionibus oneravit.

Operosus bedeutet hier nicht „mühevoll" (so Kellner — Waltzing: gênantes), vielmehr „geschäftig". Es kommt nach dem Zusammenhange dem Verfasser nicht darauf an, das Drückende, sondern das Vielfache hervorzuheben (21 30 multi-

tudini tot numinum . . . . quod Numa). In dem gleichen Sinne gebraucht er 1 1 nimis operata.

21 30. 31 Quaerite igitur, si vera est ista divinitas Christi. Si ea est, qua cognita ad bonum quis reformatur, sequitur, ut falsa renuntietur comperta in primis illa omni ratione, quae delitescens sub nominibus et imaginibus mortuorum quibusdam signis et miraculis et oraculis fidem divinitatis operatur.

Diese Stelle wird von den Übersetzern unrichtig verstanden, indem sie bei falsa an die heidnischen Götter denken, deren Falschheit nun gebrandmarkt dastehe (Kellner) oder auf die man verzichten müsse (Waltzing). Damit traut man dem Apologeten die mehr als seltsame Logik zu, aus der Tatsache, daß der Gott Christus gut auf die Menschen wirke, folge, daß die heidnischen Götter falsch seien, weil sie Wunder wirken und so ihre Gottheit bezeugen. Omni ratione gibt Kellner mit „auf jede Weise" wieder, während Waltzing es unübersetzt läßt. Ratio bedeutet hier Dämonentum, worauf schon Öhler durch Anführung der Parallelstelle 2 18 quaedam ratio aemulae operationis hingewiesen hat. Die nähere Bestimmung delitescens sub nominibus et imaginibus mortuorum, worin das Wesen der Dämonen besteht, ist ein Beweis dafür. Ferner beweist es der Inhalt des mit diesem Schlußsatze des Kap. 21 durch atque adeo eng verbundenen Kap. 22, das sich mit den Dämonen und ihrer Tätigkeit beschäftigt. Es wird dort gezeigt, daß im Gegensatze zu Christus die Dämonen verderblich auf die Menschen wirken (22 4 operatio eorum est hominis eversio). Der Gedanke des Schriftstellers ist also: wenn die Gottheit Christi die Menschen besser macht, so muß man darauf verzichten, sie als falsch hinzustellen (falsa renuntietur), besonders nachdem das Wirken jenes ganzen Dämonentums (comperta in primis illa omni ratione), das durch gewisse (quibusdam prägnant = sogenannte) Wunder den Glauben an seine Gottheit hervorruft, genauer aufgedeckt ist (comperta), was Gegenstand der weiteren Ausführungen sein wird.

22 6 Eadem igitur obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit . . . . erroribus variis, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat . . . .

Tertullian denkt sich die Dämonen im Einklange mit der ganzen Antike nicht als reine Geister, sondern als Wesen von

einer gewissen, wenn auch sehr feinen (22 4 subtilitas et tenuitas) Materialität. Sie sind eine aura (Hauch). Daß er sich diese aura als verschieden von der atmosphärischen Luft vorstellt, beweist der Umstand, daß er, um die verderbliche Eigenschaft dieser aura verständlich zu machen, sie mit einer verpesteten Luft vergleicht (22 5 ac si . . . aër pestilentes haustus suos obfudit). Aus diesem Vergleiche wie auch aus dem Begriffe der aura ergibt sich, daß die letztere nicht in die Seelen eindringen, sondern sie nur äußerlich berühren kann. Es ist nur ein (22 4) adire, und zwar ein solches, das in gleicher Weise die Körperwelt wie die Seelen (22 4 utramque substantiam) erfaßt. Darum ist adspiratio mit „Anwehen" zu übersetzen, nicht mit „Einflüsterung" (Kellner) oder inspiration (Waltzing), was auch das Wort an sich und ebenso der Begriff contagio (Berührung) verbieten würden. Ferner ist deshalb captis et circumscriptis im körperlichen Sinne zu nehmen = ergriffen und umringt, nicht im geistigen Sinne, wie Kellner („eingenommene und beschränkte Menschengeister") und Waltzing (esprits trompés et circonvenus) tun.

27 4 Ille scilicet spiritus daemonicae et angelicae paraturae, qui noster ob divortium aemulus et ob dei gratiam invidus, de mentibus vestris adversus nos proeliatur occulta inspiratione modulatis et subornatis ad omnem . . . et iudicandi perversitatem et saeviendi iniquitatem.

Paratura hat die verschiedensten Erklärungen gefunden. Kellner gibt es wieder mit „Beanlagung" (Geist von dämonischer und engelhafter Beanlagung), Waltzing mit composé (un composé de démon et d'ange), Rauschen mit adparatus seu conatus. Es bedeutet aber, wie sich aus 22 9 (celestes paraturas) und den von Öhler I, 24 gesammelten Stellen ergibt, Vorrichtung oder Zurüstung. Hier ist es der zusammenfassende Ausdruck für die ganze Dämonen- und Engelwelt, der Tertullian einen Gesamtgeist (ille spiritus) als Vertreter zuschreibt. Der Schriftsteller unterscheidet zwischen (gefallenen) Engeln und Dämonen (22 6. 8 23 1. 2 et angeli et daemones, 27 5 daemonum et eiusmodi spirituum). Daher kann das von dem Geiste beider ausgesagte divortium nicht von dem Abfall der Engel von Gott, wie Kellner und Waltzing wollen, verstanden werden, wobei auch ohne nähere Begründung nicht recht begreiflich sein würde, weshalb

sie wegen dieses Abfalles Feinde der Christen sein sollten. Es ist vielmehr als die durch die Religion der Christen herbeigeführte Lossagung derselben vom Dämonentum aufzufassen, die der Leitgedanke der tertullianischen Ausführungen ist. Modulati et subornati = „hergerichtet und ausgerüstet" wird von Kellner mit „umgewandelt und gerüstet", von Waltzing mit „dressés et corrompus" übersetzt.

29 1 Constet igitur prius, si isti, quibus sacrificatur, salutem .... impertire possunt, et ita nos crimini maiestatis addicite; si angeli .... beneficium aliquod operantur; si perditi conservant, si damnati liberant; si denique ... mortui vivos tuentur.

Diese Interpunktion Rauschens, die auch Waltzing anzunehmen scheint, zerstört den Sinn, indem sie die vier letzten si dem ersten gleichordnet. Aber, wie auch Kellner richtig gesehen hat, ist das erste mit „ob", die anderen mit „wenn" zu übersetzen und von addicite abhängig zu machen. Nach possunt ist ein Strichpunkt oder Punkt, nach addicite usw. sind nur Kommata zu setzen.

29 5 Sed vos inreligiosi, qui eam [i. e. salutem imperatoris] quaeritis ubi non est, petitis a quibus dari non potest praeterito eo, in cuius est potestate, insuper eos debellatis qui eam sciunt petere ....

Rauschen, dem Waltzing folgt, ändert eos in eis und faßt debellatis als Partizip im Abl. absol. stehend auf. Dieses ergibt keinen passenden Sinn; denn die Bekämpfung der Christen hat mit dem Erbitten bei Machtlosen nichts zu tun. Debellatis ist vielmehr Indik. Präs. und steht dem quaeritis und petitis parallel. So erhält auch erst das insuper, das eng zu eos gehört, seine volle Bedeutung als Steigerung der Vernachlässigung des wahren Gottes: ja, die rechten Beter verfolgt ihr.

30 6 grana thuris unius assis, Arabicae arboris lacrimas ....

Arboris lacrimae bedeutet weder Baumöl (Hoppe S. 175) noch ist es etwas vom Weihrauch Verschiedenes (Kellner: „oder Tränen eines Baumes in Arabien"). Vgl. 42 7.

31 1 Adulati nunc sumus [durch die Behauptung, daß die Christen für den Kaiser beten] imperatori et mentiti vota, quae diximus, ad evadendam scilicet vim. Plane proficit ista fallacia; admittitis nos enim probare quodcumque defendimus.

Proficit fallacia hat die verschiedensten Deutungen erfahren. Öhler, der erklärt: nihil proficit eiusmodi fallacia, quandoquidem admittitis nos et provocatis ad probandum quodcunque defendimus h. e. asserimus, faßt offenbar proficit ironisch und sieht die fallacia auf Seiten der Heiden, die den Christen schmeichlerische Heuchelei vorwerfen. Allein einen solchen Vorwurf kann man nicht Täuschung oder Betrügerei nennen; fallacia heißt ja nicht etwa Selbsttäuschung. Dasselbe spricht gegen die Erklärung Rauschens: Fallacia vestra hanc utilitatem adfert, ut probare cogamur quae defendimus; zudem ist nicht von einem Gezwungenwerden zum Beweise die Rede. An demselben Grunde scheitert auch die mit Rauschens Auffassung verwandte Übersetzung von Waltzing (cette fallacieuse objection nous sert). Heinze (S. 439 [1]) findet richtig die fallacia auf Seiten der Christen, aber seine weitere Deutung, die sich an die Haverkamps anlehnt, scheint mir vollständig in die Irre zu gehen. Er erläutert nämlich folgendermaßen: „Eine solche Lüge würde uns aber gar nichts nützen, denn ihr gestattet uns ja (vor Gericht) doch nicht das, was wir zu unserer Verteidigung vorbringen, zu beweisen (sondern begnügt euch mit der Tatsache, daß wir nicht für den Kaiser opfern). Schriftlich aber kann Tertullian den Beweis führen". Dann läge eine doppelte starke Ironie vor, sowohl bei proficit wie bei admittitis, worauf jedoch nichts hinweist. Ferner griffe nach dieser Auffassung der Schriftsteller plötzlich und ohne eine Andeutung davon zu geben, auf den Gedanken der ersten Sätze der Einleitung seines Werkes zurück — einen Gedanken, den er im Verlaufe desselben nicht mehr berührt hat. Ja, es wäre nicht einmal genau dieser Gedanke; denn dort spricht der Apologet nur davon, daß keine Untersuchung vor Gericht stattfindet, und daß damit überhaupt eine Verteidigungsrede abgeschnitten ist, nicht aber führt er Klage darüber, daß dem Angeklagten die Beweisführung für seine Unschuld untersagt sei. Ferner liegt der von Heinze konstruierte Gegensatz zwischen der mündlichen Verteidigung dort und der schriftlichen hier an unserer Stelle gar nicht vor, weil Tertullian gar nicht die Form des apologetischen Verfahrens im Auge hat, sondern die Quelle, nämlich die heiligen Schriften der Christen. Der Heinzeschen Auffassung steht die von Kellner nicht sehr ferne, der übersetzt: „Ein solches unredliches Verfahren brächte aller-

dings Vorteil! Ihr laßt uns ja zum Beweise alles dessen zu, was wir behaupten".

Wenn man proficere in seiner eigentlichen Bedeutung (fortmachen, fortschreiten) nimmt, dürfte sich die Stelle leicht erklären lassen. Spöttisch den Gedanken der Gegner aufnehmend, will der Verfasser sagen: die angebliche Täuschung, die wir durch das Gebet für den Kaiser begehen (mentiti vota), schreitet allerdings (plane) noch weiter vor, indem wir sogar den Beweis dafür antreten, den ihr uns gewiß erlaubt (admittitis).

32 1 clausulam saeculi . . . . Romani imperii commeatu scimus retardari.

Die Übersetzung von commeatus mit Frist (Kellner), Urlaub (Rauschen) oder Aufschub (Waltzing: répit) trifft nicht genau die Vorstellung Tertullians, für den der Untergang des römischen Reiches absolut das Weltende bedeutet. Daher ist das Wort besser in dem ursprünglichen Sinne von commeare (fortfahren, weiterschreiten) zu fassen und mit Weiterentwickelung, Fortdauer wiederzugeben.

35 3 Qui observant disciplinam de Caesaris respectu, hi eam propter Caesarem deserunt et malorum morum licentia pietas erit, occasio luxuriae religio deputabitur.

Dieser auf die heidnische Feier der Kaiserfeste gemünzte Satz darf nicht mit Öhler, Rauschen und Waltzing als Fragesatz genommen und den beiden vorhergehenden Fragesätzen, die übrigens durch ein — hier fehlendes — Fragewort eingeleitet sind, parallel gestellt werden. Die Antwort auf das propter Caesarem deserunt müßte dann verneinend lauten, was dem Sinn des Schriftstellers widerspricht.

36 2 Adeo pietas et religio et fides imperatoribus debita non in huiusmodi officiis [den üblichen Kaiserfesten] consistit . . ., sed in his moribus, quibus divinitas imperat tam vere quam circa omnes necesse habet exhiberi.

Der letzte Teil des Satzes hat Erklärungen und Emendationen gefunden, die mir nicht begründet zu sein scheinen. Er heißt doch einfach: „sie bestehen in Sitten, durch welche die Gottheit ebenso sehr wirkliche Befehle erteilt als sich notwendigerweise in bezug auf alle (als Gottheit) erweisen muß", m. a. W.: die christlichen Sitten, die ebenso sehr auf göttlicher Auktorität beruhen als auf alle Menschen (also auch auf die

Kaiser) nach Gottes Anordnung sich beziehen, sind die rechte Art der Kaiserverehrung.

Öhler ändert habet in habent und erklärt also: In his moribus, quibus divinitas tam vere imperat fungi quam ipsi necesse habent circa omnes exhiberi. Aber fungi ist willkürlich ergänzt und ein Wechsel des Subjektes im Relativsatze durch nichts angedeutet, das ipsi dürfte nicht fehlen. Kellner folgt dem Öhlerschen Texte, erklärt ihn aber anders, indem er tam vere zu exhiberi zieht: „sie besteht in einem Betragen, wie es — nach dem Befehle der Gottheit — ebenso aufrichtig als gegen alle an den Tag gelegt werden muß". Dann müßte qui statt quibus stehen, und divinitas imperat als Zwischensatz ist kühn und nicht tertullianisch.

Rauschen und, ihm sich anschließend, Waltzing ersetzen imperat durch imperatori, und letzterer übersetzt: la conduite que la divinité nous oblige de tenir envers l'empereur aussi sincèrement qu'envers tous les hommes. So verstanden, wäre auch quibus notwendig in quos zu emendieren. Wenn Rauschen bemerkt, der Gedankengang fordere durchaus, daß in dem Relativsatze der Begriff imperator vorkomme, so ist zu bemerken, daß dieser zur Genüge in dem omnes enthalten ist.

Keinerlei Änderung des überlieferten Textes ist notwendig.

37 3 Quid de tam conspiratis umquam denotatis, de tam animatis ad mortem usque pro iniuria repensatis ....?

Das von sämtlichen Hss. mit Ausnahme der dem 15. Jahrh. angehörigen Erlanger bezeugte repensatis hat unnötigerweise Anstoß erregt und ist von Öhler in repensatum, von Rauschen in repensati geändert worden. Wenn man, wogegen weder sprachlich noch sachlich etwas im Wege steht, das „Bezahlen" von dem, der die Rache für sein von ihm begangenes Unrecht an sich erfährt, versteht, ist der Text vollkommen in Ordnung. Für repensatis spricht der bei Tertullian beliebte Parallelismus der Satzglieder und deren reimartige Schlüsse (s. Hoppe S. 158 ff. 162 ff); gegen die versuchten Konjekturen spricht der allzu weite Abstand des repensatum oder repensati von dem zugehörigen quid.

40 13 Ex eo enim et innocentia saeculi iniquitates temperavit et deprecatores dei esse coeperunt.

Kellner: „Seither sind die Ruchlosigkeiten der Welt durch

die Tugend vermindert worden und es hat angefangen, Anbeter Gottes [richtig: Fürbitter bei Gott] zu geben". Waltzing: Depuis ce temps, en effet, la vertu a balancé [richtig: hat gemindert] les iniquités du siècle, et il y eu [richtig: es begann, zu geben] des intercesseurs auprès de Dieu.

Die dem Gedanken nach subordinierten Satzglieder erscheinen hier, wie auch sonst bei Tertullian (Hoppe S. 71), koordiniert, um das ursächliche Zusammentreffen stärker zum Ausdruck zu bringen. Deshalb ist zu übersetzen: „Denn von dem Zeitpunkte an, daß es hat angefangen, Fürbitter bei Gott zu geben, hat auch die Unschuld die Gottlosigkeiten gemindert".

40 15 Nos vero ieiuniis aridi et omni continentia expressi, ab omni vitae fruge dilati, in sacco et cinere invidia caelum tundimus, deum tangimus et cum misericordiam extorserimus, Iuppiter honoratur.

Differre wird von Öhler, dem Rauschen wörtlich nachschreibt, und von Kellner in der Bedeutung von aufschieben genommen und von der christlichen Fastenordnung verstanden, die die Mahlzeit bis zum Abend oder nächsten Tage aufzuschieben gebot. Damit würde aber die Schilderung des Fastens statt der vom Schriftsteller offenbar beabsichtigten Steigerung eine starke Abschwächung erfahren. Differre ist vielmehr im eigentlichen Sinne von „auseinander tragen" zu nehmen, ebenso im eigentlichen Sinne die anderen Verba, namentlich tundere und tangere. Tertullian schreibt mit stark realistischer Plastik. Invidia darf weder mit Kellner als „Betrübtheit", was das Wort nicht heißen kann, gedeutet werden, noch mit Waltzing als „das Gehässige seiner [des Himmels] Strenge", was in den Gedanken gar nicht paßt.

Ich übersetze: „Wir dagegen, durch Fasten ausgetrocknet und durch absolute Enthaltsamkeit ausgepreßt, von allen Früchten, die zum Leben dienen, weggerissen, in Sack und Asche befindlich, wir bearbeiten mit der Leidenschaft von Eifersüchtigen den Himmel durch Schläge, wir greifen direkt Gott an, und wenn wir ihm das Erbarmen entrissen haben, dann empfängt die Ehre Juppiter".

In den anderen Übertragungen kommen die drastischen Bilder des Fastens und des Flehens um Barmherzigkeit nicht genügend zur Geltung.

Kellner: „Wir aber, abgemagert vom Fasten und ausgemer-

gelt durch jede Art von Enthaltsamkeit [es ist vielmehr nur von einer Art, der des Fastens, die Rede], jeden Lebensgenuß [Tertullian denkt nur an das Fasten und vitae kann nicht Genet. obiect. sein] aufschiebend [im Lat. steht das Passivum] und uns in Sack und Asche wälzend, wir klopfen am Himmel an in unserer Betrübtheit und rühren Gott ....“ Waltzing: Nous, au contraire, exténués par les jeûnes, mortifiés pour toute espèce de contenance, sevrés de toutes les jouissances de la vie, nous roulant dans le cilice et sous la cendre, nous importunons le ciel par l'odieux de sa rigueur; nous désarmons Dieu ....“

47 13 Et si paradisum nominemus locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt.

Öhler, Kellner, Rauschen und Waltzing setzen hinter nominemus ein Komma und müssen demnach übersetzen: „Wenn wir den Namen Paradies aussprechen, einen Ort ....“ Aber damit kommt die vom Apologeten beabsichtigte Parallele zwischen den elysischen Gefilden und dem Paradies (= Park) nicht zum vollen Ausdruck. Nominemus ist mit doppeltem Akkusativ zu konstruieren: „Wenn wir den Ort .... Paradies nennen, so sind die Gefilde von Elysium Gegenstand des Volksglaubens“. Unter ignea zona wollen Rauschen und, wie es scheint, auch Waltzing (la fameuse zone de feu) den Sternenhimmel verstehen. Richtig bezieht Öhler das illius zurück auf das im vorhergehenden Satze erwähnte Feuer der Hölle, das Tertullian in Vergleich stellt mit dem feurigen Strome (Pyriphlegeton) der mythischen Unterwelt. Wie könnte er auch den gestirnten Himmel als einen Gürtel bezeichnen? An die heidnische Vorstellung anknüpfend, faßt er das Höllenfeuer als eine Art Umhegung (maceria quaedam) für den Ort der Seligen auf. Diesen Ort der Seligen denkt er nach De anima 55 ebenfalls als in der Unterwelt, aber weniger tief als den Ort der Verdammten; erst bei der Wiederkunft Christi gelangen die Seligen, die nicht Märtyrer sind, in das Paradies, das er sich übrigens auch nicht als im Himmel befindlich vorstellt[1].

1) Vgl. A. d'Alès a. a. O. S. 131. P. de Labriolle, Refrigerium (Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. II [1912], 217).

48 3 Sed de nostra magis defensione qui proponimus, multo utique dignius credi ....

Die Erklärung von Rauschen (sed his supersedeo. ut transeam ad defensionem, quam proposui) ist nicht haltbar, weil auch das Vorhergehende zur Verteidigung der christlichen Auferstehungslehre gedient hat. Aus demselben Grunde ist auch Kellners Übersetzung nicht genau: „Aber bleiben wir lieber bei unserer Verteidigung, wir, die wir denn doch die .... Behauptung aufstellen". Zu de defensione ist vermöge einer bei Tertullian häufigen Ellipse (Hoppe S. 144 f.) sumus oder facimus zu ergänzen. Waltzing übersetzt gut: Mais nous faison plus pour notre defense en soutenant ....

48 12 Cum ergo finis et limes, medius qui interhiat, adfuerit, ut etiam ipsius mundi species transferatur aeque temporalis, quae illi dispositioni aeternitatis aulaei vice obpansa est, tunc restituetur omne humanum genus ad expungendum, quod in isto aevo boni seu mali meruit, et exinde pendendum in inmensam aeternitatis perpetuitatem.

Transferatur wird von Kellner, der auch species unrichtig mit „Schönheit" wiedergibt — es bezeichnet vielmehr die äußere Gestalt (Waltzing: aspect) —, durch „hinweggenommen" übersetzt und ähnlich von Waltzing durch perdu. Weder kann transferre diese Bedeutung haben noch kommt damit die Vorstellung des Schriftstellers zu ihrem Rechte. Dieser denkt im Anschlusse an 2 Petr. 3, 13 (Novos vero coelos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus) und Apoc. 21, 1 (Et vidi coelum novum et terram novam; primum enim coelum et prima terra abiit) an den Übergang der jetzigen Welt in die verklärte Welt der Ewigkeit. Das mit Rücksicht auf den limes medius qui interhiat gewählte Wort transferatur drückt zugleich die Umwandlung aus. Ebenso wie die gegenwärtige Weltordnung überhaupt (die im Vorhergehenden genannte temporalis aetas), so ist auch (etiam) die spezifische Gestalt dieser Welt nur zeitlich (aeque temporalis). Temporalis ist daher Nominativ und mit species zu verbinden, nicht mit Waltzing als Genetiv und zu mundi gehörig zu fassen, wodurch eine bloße Wiederholung des früher Gesagten gegeben wäre, was durch das etiam ausgeschlossen ist. Durch die Verbindung mit ut will der Schriftsteller ausdrücken, daß der Weltuntergang in der

Weise vor sich geht, daß ihre Gestalt nur umgewandelt in die Ewigkeit hinübergeht. Die Übersetzungen verwischen diesen logischen Zusammenhang (Kellner: „Sobald das Ende und die Grenzscheide .... gekommen sind, und ... die Schönheit ... hinweggenommen wird"; Waltzing: quand le monde ... aura perdu). Mit limes kann nicht das tausendjährige Reich (so Öhler), das Tertullian in seiner späteren montanistischen Periode annimmt, gemeint sein, weil der Begriff limes (= Grenzpfad) dem widerspricht, und weil Tertullian im vorausgehenden Satze nur eine Zweiteilung in Zeit und Ewigkeit kennt.

Verzeichnis der besprochenen Stellen.

(Die Zitate beziehen sich auf die Kapitel und Paragraphen der Rauschenschen Ausgabe; die eingeklammerten Zahlen weisen auf die Seiten dieser Schrift hin.)

1 1 (30) 3 (31) 9 (14. 32) 10 (80[2])
2 6 (91) 8 (92) 20 (32)
3 1 (93) 3 (94)
4 1 (94) 2 (34) 4 (96) 7 (35) 10 (98) 13 (98)
5 4 (36) 7 (15)
6 3 (99) 8 (73[1]) 9 (36)
7 6 (36) 7 (81[1]) 11. 12 (101) 13 (69)
9 2 (103) 4 (106) 5 (107) 6 (16) 10 (37) 12 (107) 17 (38)
10 5 (108)
11 5 (38) 13 (18. 38) 14 (38) 15 (108)
12 6 (39) 7 (39)
13 7 (108)
14 6 (108) 8 (40)
17 2. 3 (109) 3 (19) 5 (41. 110)
19 2 (41)
21 4 (42) 5 (20) 8 (43) 11 (21) 11. 12 (21) 12 (43) 13 (111) 14 (44) 17 (113) 19 (114) 25 (114) 29 (114) 30. 31 (115) 31 (22)
22 6 (115)
23 10 (46) 13 (46)
24 3 (47) 5 (47) 8 (47)
25 3 (47) 5 (48) 12 (48) 13 (49)
26 3 (23)
27 1 (50) 4 (116) 5 (51)
29 1 (117) 5 (117)
30 1 (51) 6 (117) 7 (52)
31 1 (117) 3 (52)
32 1 (119)
34 4 (52)
35 2 (53) 3 (119)
36 2 (119)
37 3 (119) 6 (23) 8 (23)
38 1 (53) 4 (57)
39 6 (57) 8 (59) 8. 9 (59)
40 10 (25) 13 (120) 15 (121)
41 1 (60) 5 (61)
42 4 (61) 9 (25. 61)
44 2 (62) 3 (62)
45 2 (63)
47 2 (63) 9 (64) 13 (121) 14 (65)
48 1. 2 (25) 3 (123) 7 (65) 12 (123)
49 3 (66)

Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.

Schmidt, C.: Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. IV, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) M. 9 —

Schmidtke, A.: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen. VIII, 302 S. 1911. (Bd. 37, 1) M. 10 —

Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, Lib. V, graece. Entdeckt und hrsg. von C. Diobouniotis u. A. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) M. 3 —

Schrörs, H.: Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum. VI, 125 S. 1914. (Bd. 40, 4) M. 4.50

Soden, H. von: Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unterstützung d. Kgl. Preuss. Histor. Instituts herausgegeben. X, 663 S. 1909. (Bd. 33) M. 21 —

Vogels, H. J.: Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur neutestamentl. Textkritik. IV, 119 S. 1910. (Bd. 36, 1a) M. 4 —

Walther, G.: Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese. VIII, 123 S. 1914. (Bd. 40, 3) M. 4.50

Weiss, B.: Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtg. II, 110 S. 1910. (Bd. 35, 3) M. 3.50

— Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. (Bd. 32, 3) M. 8.50

Wutz, F.: Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. I. Hälfte. Quellen und System der Onomastika. 672 S. 1914. (Bd. 41) M. 21 —

Inhalt der Zweiten Reihe = Bd. 16—30.

Achelis, H.: Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (Bd. 16, 4) M. 7.50

Augar, F.: Die Frauen im röm. Christenprocess. Ein Beitr. z. Verfolgungsgesch. der christl. Kirche im röm. Staat. 82 S. (Mit **Harnack** und **Schultze** Bd. 28, 4) M. 4.50

Bauer, Ad.: Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von Otto Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und 5 Tafeln. VI, 288 S. 1905. (Bd. 29, 1) M. 8.50

Berendts, A.: Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico des Josephus. III, 79 S. 1906. (Bd. 29, 4) M. 2.50

— Die handschriftl. Überlief. der Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über die Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (Bd. 26, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N.: Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (Bd. 26, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (Mit **Harnack** und **Klostermann**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. '97. (Bd. 16, 2) M. 3 —

Bratke, E.: Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften Bd. 19, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (Bd. 25, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (Bd. 18) M. 32 —

Erbes, C.: Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian Bd. 19, 1) M. 5.50

Flemming, J.: Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (Bd. 22, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v.: Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (Bd. 22, 2) M. 9.50

Geffcken, J.: Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (Bd. 23, 1) M. 2.50

Goltz, Ed. v. d.: Tischgebete u. Abendmahlsgebete in d. altchristlichen u. in der griechischen Kirche. 67 S. 1905. (Bd. 29, 2b) M. 2 —

— *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. IV, 144 S. 1905. (Bd. 20, 2a) M. 5 —

— Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. n. e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (Bd. 17, 4) M. 4.50

Goetz, K. G.: D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H.: Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (Bd. 23, 3) M. 8 —

Haller, W.: Jovianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (Bd. 17, 2) M. 5.50

Harnack, A. v.: D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric., e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (Bd. 24, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus der Cyprian. Briefsammlung ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann** u. **Bonwetsch**, Bd. 23, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (Bd. 20, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. '01. (Bd. 21, 4) M. 8 —

— Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. (Mit **Koetschau** und **Klostermann**. Bd. 28, 2)

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. **Bratke**)

— Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. 1905. (Mit **Schultze** und **Augar**. Bd. 28, 4) M. 4.50

Holl, K.: Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (Bd. 20, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (Bd. 16, 1) M. 12 —

Janssen, R.: D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (Bd. 23, 4) M. 2.50

Jeep, L.: Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. **Wobbermin**)

Klostermann, E.: D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (Bd. 16, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (Mit **Harnack** u. **Bonwetsch** Bd. 23, 2)

— Über d. Didymus v. Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. (Mit **Koetschau** und **Harnack**. (Bd. 28, 2)

Knopf, R.: Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (Bd. 20, 1) M. 6 —

Koch, H.: s. **Bonwetsch** (31, 2).

Fortsetzung s. 4. Umschlagseite.

Fortsetzung von der 3. Umschlagseite.

Koetschau, P.: Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. 1905. (Mit **Harnack** und **Klostermann**. (Bd. 28, 2) M. 3 —

Kraatz, W.: Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (Bd. 26, 2) M. 7 —

Leipoldt, J.: Didymus der Blinde von Alexandria. III, 148 S. 1905. (Bd. 29, 3) M. 5 —

Leipoldt, J.: Schenute von Atripe und die Entstehung d. national-ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (Bd. 25, 1) M. 7 —

— Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (Bd. 26, 1b) M. 2 —

Nestle, E.: Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (Bd. 21, 2) M. 9.50

Preuschen, E.: Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (Bd. 23, 3) M. 4 —

Resch, A.: Agrapha, aussercan. Schriftfragmente. Gesammelt u. unters. und in zweiter, völlig neu bearb., durch alttest. Agrapha vermehrter Aufl. herausg. Mit 5 Registern. XVI, 246 S. 1906. (Bd. 30, 3/4) M. 10 —

— Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseit. Verhältnis unters. VIII, 656 S. 1904. (Bd. 27) M. 20 —

Resch, G.: Das Apostoldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (Bd. 28, 3) M. 5.50

Schermann, Th.: Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (Bd. 28, 1) M. 3.50

Schmidt, C.: Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (Bd. 24, 1) M. 6.—

— Plotin's Stellung z. Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** Bd. 20, 4) M. 5 —

Schubert, H. v.: D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (Bd. 24, 4) M. 4.80

Schultze, K.: Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — (Mit **Harnack** und **Augar**, Bd. 28, 4) M. 4.50

Seeck, O.: Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet. VI, 496 S. 1906. (Bd. 30, 1/2) M. 15 —

Sickenberger, J.: D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (Bd. 22, 4) M. 4 —

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (Bd. 21, 1) M. 8.50

Soden, H. von: Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (Bd. 25, 3) M. 10.50

Stählin, O.: Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. **Schmidt**)

Steindorff, G.: Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (Bd. 17, 3a) M. 6.50

Stülcken, A.: Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. (Bd. 19, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw.: Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (Bd. 26, 4) M. 7.50

Urbain, A.: Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang d. V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (Bd. 21, 3) M. 8.50

Waltz, H.: D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (Bd. 25, 4) M. 13 —

Weiss, B.: D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (Bd. 17, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. IV, 249 S. 1899. (Bd. 19, 2) M. 8 —

Wobbermin, G.: Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** Bd. 17, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.50

Wrede, W.: Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (Bd. 24, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe* = *Band 1—15* der Texte und Untersuchungen etc. M. 500 —
Die *Zweite Reihe* = „ *16—30* „ „ „ „ „ M. 384 —
Die *Dritte Reihe, (bis jetzt) Bd. 1—10, 11, 1* = *Bd. 31—40 u. 41, I* M. 251.50

In guten Halbfranz-Bibliotheksbdn. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 16 Bde.) Einbd. je M. 3 — vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

Druck von August Pries in Leipzig.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

VOL 40

(1914).